

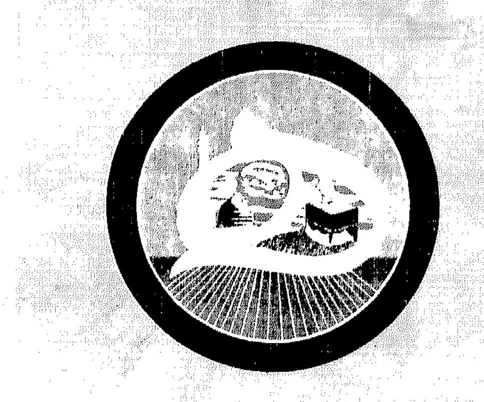

مكتب التربية العربي لدول الخليج

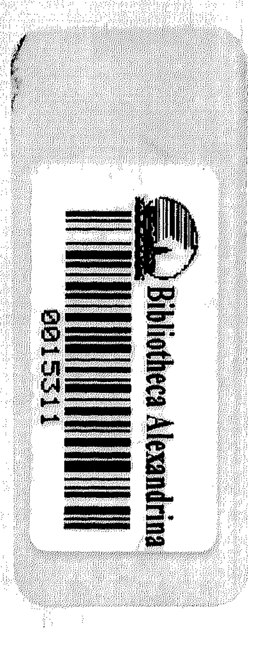
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الثاني








مناهج المستشرقين



ق / ١٩٨٥ / ١٠ / ٠٠٨





المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مكتب التربية العربي لدول الخليج

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الثاني



صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (الجزء الثاني) :
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥ـ ٦٣٤ ص.

ق / ١٩٨٥ / ١٠ / ٠٠٨



محتوى المجلد الثاني

صفحة

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ، وبمناسبة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشاركة في الجهود العربية والاسلامية والدولية التي أولت هذه المناسبة الجليلة ماتستحق من التأمل والتدبر والاهتمام، إحياء لمآثر الحضارة العربية الاسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلا في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقد وقع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الاسلامي، ومقومات الحضارة العربية الاسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم ، فأساؤوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصد مبيت حيناً، وعن جهل وسوء فهم أحايين أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغايات الأخرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثر بهذه المناهج والانبهار بها الى الأسس التي قامت عليها، وإلى النتائج الخطيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيدة، ودحض للنبوة، وافتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعض هؤلاء المستشرقين دون أن تغفل هذه الدراسات الالماع إلى بعض الجوانب الايجابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشراقية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكان من بين الاعتبارات التي دعت إلى اصدار هذا الكتاب مشاركة الأمة العربية الاسلامية سعيها إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعادة الصلات العريقة والامشاج والروابط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجناس ، قبل أن يبتر الاستعمار تلك الصلات بأساليبه المعروفة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الاسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارىء الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساسا إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغات من الشعوب الإسلامية التي رزحت زمناً غير قليل تحت نير هؤلاء المستعمرين، وخضع أبناؤها للبرامج التي سطرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وباسهام فعّال من بعض المستشرقين .

إن المطالع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين ـ إلا فيما ندر ـ رغم اختلاف أساليب التناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحايين إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

١ ـ أن العنصر العربي عنصر متخلف بفطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .

٢ ـ أن الإسلام دين نهي وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشيئة، مسلوبة الارادة .

٣ ـ أن محمداً نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الاصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .

٤ ـ أن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلا حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلا محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .

٥ ـ أن علاج الأمة الاسلامية ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطبعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفياء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة .

وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولا، وتعدداً في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي ماتزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدما بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

وقد صدر من قبل الجزء الأول من هذا المجلد ، ونقدم اليوم جزءه الثاني ، وبه يتم هذا العمل الجليل . والله الموفق ،

المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج
دكتور محي الدين صابر	دكتور محمد الأحمد الرشيد



مقدمة

في تصدير هذا المجلد بيان عن الغرض من اصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج على انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

- **الدكتور صالح خرفي** — مدير إدارة الثقافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
- **الدكتور محمد صالح الجابري** — بادارة الثقافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
- **الدكتور علي بن محمد التويجري** — نائب المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج .
- **الدكتور محمد سليم العوّا** — مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .

بالعمل على انجاز المجلد بعد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مارأته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الموضوعات التي تناولها المستشرقون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشرقين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبه عدم الحصر لتشعب الموضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشرق المعني بالدراسة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز ـ كما طلب خطاب الدعوة إلى الكتابة ـ على المستشرق الذي يعدّ رائدا في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

وفي نطاق تحديد الموضوعات، انتهى رأي لجنة الاعداد إلى العناوين التي ضمها المجلد كما يراها القارىء لا باعتبارها (كل) ماكتب فيه المستشرقون واهتموا به، بل باعتبارها (أهم) ماشغلنا نحن المسلمين اهتمامهم به وبحثهم له. وإلا فموضوعات الملابس والزينة والتقاليد الخاصة بالافراح والأعراس والمآتم وغيرها كثير، كتب فيه المستشرقون وأفاضوا في تدوين منقولات عن الشعوب الاسلامية وعاداتها في هذه الأمور، ولكن هذه الأبحاث ومثلها لايدخل في اهتمامنا بتجلية مناهج المستشرقين ومناقشتها وتبيين جدواها للباحثين المسلمين من جهة، وللمستشرقين أنفسهم من جهة ثانية .

وفي مجال اختيار العلماء الذين يسهمون في المجلد تحريرا، اختارت اللجنة في كل موضوع اثنين من العلماء المسلمين ـ وأحيانا وقع الاختيار على ثلاثة ـ كتب إليهم للاسهام ببحث في الموضوع الذي حددته اللجنة لكل منهم. وقد روعي في اختيار العلماء أمران أساسيان : العلم التام بالموضوع الذي يكتب فيه، والاهتمام بآراء المستشرقين ودراساتهم في هذا الموضوع .

ولقد كان من مصادر سعادة اللجنة بعملها الاستجابة الحميدة لعدد كبير من العلماء المسلمين المستكتبين، وكان من مصادر ارهاقها ـ في الوقت نفسه ـ التردد الذي أصاب عددا آخر من هؤلاء فأوقع اللجنة في حرج كبير وفي حيرة أحيانا وتسبب في نهاية الأمر في تأجيل موعد تقديم المجلد للمطبعة غير مرة . وإذا كانت اللجنة تود التعبير عن شكرها وتقديرها لكل من ساهم في هذا العمل الجليل، فإنها لتهيب بالعلماء العرب والمسلمين كافة أن يولوا الأعمال الثقافية العامة المشتركة مزيدا من العناية، وأن تتكاتف جهودهم على تجلية الوجه المشرق لثقافتنا العربية الاسلامية ، فليس غير العمل الجماعي المنظم ـ في تقديرنا ـ سبيل إلى ذلك المطلب الأساسي الذي يلح على حملة ثقافتنا العربية الاسلامية في وجه تحديات العصر .

وقد قرأت اللجنة بحوث المجلد كلها ، وانتهت إلى عدد من القواعد العلمية رأت أن تطبق عليها وعهدت إلى عضوها الدكتور محمد سليم العوّا بإعادة قراءة الأبحاث كافة للتأكد من تطبيق تلك القواعد ، كما تم الاتفاق على أن تكون هناك مراجعة مشتركة بين المنظمة والمكتب لتجارب الطبع النهائية .

وقد رأت لجنة الاعداد كذلك أن الاستفادة المرجوة من المجلد لا تتم الّا باعداد فهارس له تضم فهرسا للموضوعات وفهرسا للآيات القرآنية وفهرسا للاحاديث النبوية والاعلام والاماكن ، وجاءت هذه الفهارس مفاتيح لما تضمنه الكتاب من بحوث متنوعة ومعلومات في موضوعات متعددة .

ولا شك أن كل عمـل علمي بشـري يحتمـل الاستدراك عليه وتصويبه وتقويمه ، وصـدق الـراغب الاصفهـاني قديمـا إذ قال : « إني رأيت أنـه لا يكتب إنسان كتابا في يومـه ، ثم ينظـر فيـه في غده إلا قال : لوغيرهذا لكـان أحسن ، ولـوزيـد هذا لكـان يستحسن ... وهذا من أعظم العبر ، وهودليل استيلاء النقص على جملة البشر ».

وإن اللجنـة وهي تدرك كل الإدراك هذه الحقيقـة ، لتـرجـو أن يكون عملها نافعا للمهتمين بموضوعه ، ولتأمل أن يتفضل هؤلاء مشكورين بتوجيه ما يرونه من مقترحات أو تعـديـلات أو إضـافـات إليها لتنظر في أخذها في الاعتبار في طبعات المجلد القادمة إن شاء الله .

وإن النية لمتجهة إلى ترجمة هذا المجلد إلى بعض اللغات الأجنبية الرئيسية مثل الانجليزية والفرنسية ، وإلى بعض اللغات الإسلامية الرئيسية مثل اللغة التركية واللغة الأرديـة ولغـة الهـوسـا واللغـة السـواحلية ، والغرض من هذه الترجمات توسيع نطاق الفـائـدة بأبحـاث هذا المجلد ودراسـاتـه من ناحيـة وإطـلاع الأجيـال الحـاليـة من المستشـرقـين وتـلامـذتهم على ما تضمنته تلك البحوث والدراسات والنظر إلى مناهجهم ووسائلهم في البحث والدرس .

والله سبحـانـه وتعـالى المسؤول أن يجعل هذا العمل من العلم الذي ينتفع به وهو ولي التوفيق ،،،

لجنـة إعـداد المجلـد



الفصل التاسع

العلوم



آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها

الدكتور محمد السويسي

أستاذ تاريخ العلوم ـ الجامعة التونسية



آراء بعض المستشرقين
حول التراث العلمي العربي والردّ عليها

١) موقف بعض المستشرقين[1] من العلم العربي.

تصور الغرب العالم العربي الاسلامي تصورات مختلفة متباينة بحسب العصور، فكانت له منه أولا صورة عالم معاد، في تصادم معه، وتأثرت هذه الصورة بخرافات سخيفة أشيعت بين الناس، وشوهتها الخلافات المذهبية الدينية ثم أعقبتها صورة حضارية لامعة، روجتها الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا وغيره في الفلسفة والطب والعلوم الطبية وما إليها، وتلتها أخيرا صورة منطقة اقتصادية ذات بال توجهت شيئا فشيئا نحوها أنظار فئة التجار ومطامع أصحاب رؤوس الأموال..

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد جرى التعامل والتبادل بين أمم الغـرب والأمـة الاسـلامية العربية على غير مجرى التبادلات الطبيعية القديمة «**وأصبحت حركـات التبادل الثقافي ذات شكل هجومي عنيف، وصارت مستندة حتما إلى القوات المادية**، منها تستمد نفوذها، وبفضلها تبسط سلطتها، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية»[2].

وتبع هذه الهيمنة المادية خلط خطير، حتى لدى العلماء وأهل الفكر وصار هَمُّ كثيرٍ من الكتاب الاخصائيين في ميدان الاسلاميات وفي حقل الحضارة العربية، ـ أي مسعى العديد ممن عرفوا بالمستشرقين ـ، إنما يتمثل في **العمل على طمس كل ما من شأنه أن يوحي بما كان للعرب المستعمَرين المستغَلين من آيات الحضارة ومن معالم الثقافة**..

كمـا غرسـوا في الأذهـان صورة مشوهة عن الأمم المستضعفة صار بموجبها العربي عنصر جمود وتخلف، لا نصيب له في مجال العلم، بل أن عمله الماضي قد اقتصر

على الحفـاظ على التـراث اليـونـاني إلى أن قيض الله له أدمغة في أوروبا استثمرته الاستثمار اللائق ونمته وأفسحت مجال نتائجه، وهكذا كان العلم العربي ـ حسب هذه النظرة ـ علما أجنبيا، عمل على جمعه قلة من الأفراد لم يكن لهم شأن ولا أثر في العالم العربي، كما لم يكن لهم في العلم أي إنتاج أصيل طريف يتميزون به..

وليت كل المستشرقين عبَّروا عن رأيهم هذا تعبيرا صريحا واضحا وإن كان فيه ما فيه من المناوأة والعداء.. فنكون منه على حذر ونعد له ما أمكننا من الجواب لاصلاح ما فسد وتصويب ما كان خطأ..

ولكن بعضهم يواجهنا بمقال متأرجح بين المدح والاطراء والدسيسة المغرضة. فنقف في حيرة لا ندري أي سبيـل نسلك وبأي حكم سنخرج في النهاية خاصة وأن الكـاتب يعلل تحليله (بحب الفهم) وبعدم الانسياق مع (التأثر اللاشعوري بالأفكار العنصرية المسبقة) فقد يستهوينا ذلك ويجعلنا ننتظر موقفا موضوعيا نزيها، ونقع في الفخ ولا ننتبه، وما هو إلا السم قد دس في الدسم[٣].

ومن هذا النوع ما يصرح به أ. ف قوتيي[٤]، ـ ولا يسعنا إلا أن نشاطره الرأي فيما يظهر من تعبيره ـ فيقول: ليس غرضنا أن نقيّم ما للمساهمة «العربية» من أهمية، وان نقارن بينها وبين المساهمة الهلينية أو الأوروبية.. وقد يكون من العمل الصبياني أن نفكـر في إسناد جائزة تفوق لاحداها على البقية، وهذا عمل لاغ خطير.. وإننا لا نتصور تصورا حقا معيارا ثابتا من شأنه أن يستخدم لهذا التقييم على أنه لو وجد ميزان لذلك لاختل الميزان بسهولة بموجب ما للأفكار المسبقة من تأثير لا شعوري...

ولكننا عازمون على التنظير بين هذه الحضارات الثلاث المتعاقبة بقدر ما يكون ذلك في الامكـان، مبرزين خصوصيات الحضارة «العربية»، تلك الخصوصيات التي تكـون جذورهـا حتما كامنة في سلوك العرب الخاص، في نزعاتهم العميقة، وذاتيتهم الفريدة الشاذة...

«ونحن إنمـا نعتـزم صراحة أن نسعى إلى الإدراك والفهم»[٥] على أنه يعترف قائلا[٦]: مرت فترة من الزمن كانت فيها النهضة (الأوروبية) تتلعثم في عباراتها الأولى، وأوروبـا تستيقظ من سبات توحشها، ناظرة إلى الحضارة السراسينية[٧] نظرة مثقلة بالاحترام... وكانت الأيدي منها تسقط من اليأس لما تلمس في هذا النمط من آيات تعجز عن تقليدها ومسايرتها...

«وبالطبع فإننا اليوم نقع في التطرف المعاكس، ومن الحق أن نعيب على أنفسنا عقوقنا الأخرق المرتكز على آراء مسبقة» ثم يسوغ موقفه في النهاية بقوله: «والحضارات كالشعوب، إنها لا تعرف الاعتراف بالجميل».

وقد يشعر قوتيي أحيانا بما في موقفه إزاء العرب والمسلمين عامة من تحين، فيردد، وكأن الضمير قد وخزه: «إننا لا ننكر ما نبذل من جهود في سبيل الحياد وفي سبيل النقد الدقيق، ومع ذلك فإننا إنما نكتب التاريخ دوما بقصد مواطن ـ أو ان شئت بقصد قارىء ينتمي إلى وطن معين ـ وليس في الإمكان أن يكون الأمر بخلاف ذلك، فهذا (العلم الظرفي المتواضع) لائط بالانسان إلى حد بعيد، فلا يمكنه أن يتخلص تمام التخلص من الأهواء البشرية»[٨] .

ويشعر الكاتب أيضا بما في مغامرته من مجازفة، إذ لم يكن في تقييمه لعمل العرب في الميدان العلمي ليستند إلى وثائق عربية أصيلة، حيث لم يكن لديه سوى «طلاء شديد السطحية»[٩] من المعرفة بالعربية...

على أن عنصرية قوتيي تبدو للعيان في أحكامه على الجنس العربي. والعرق البربري إذ يصرح «بالتفوق البيولوجي للجنس العظيم المستطيل الرأس[١٠]، الأشقر» أي لأهل أوروبا[١١] الآريين على «الانسان السامي أو السامي البدائي[١٢] وقد جرى، دون شك، في شرايينه شيء من الدم الزنجي».

فعقليتا الشرقي والغربي تختلفان أساسا، في نظره، «فإذا ما كانت رومة تستفظع قرطاجنة وتكرهها كراهية نكراء، ولم تقنع منها بأقل من تدميرها تدميرا مطلقا، فما كان ذلك إلا رد فعل لا شعوري إزاء بنيات عقلية مباينة لها مباينة جذرية وأوجه تفكير واحساس تتناقض تماما معها».

«والعرب، في رأي قوتيي، عاجزون عن أن يتمكنوا، هم أنفسهم، من استثمار ما جمعوا من نتائج بعد طول العناء، وبمهارة فائقة، ومن تأليفها ضمن نظرية عامة شاملة فسيحة...».

«والعرب ورثوا عن الكلدان انشغالهم بالتنجيم وباستطلاع الغيب، وهذا الانشغال مشرقي أساسا، كما أن من سمات الفكر المشرقي غلبة الروح التجارية الانتفاعية وحدة الأنانية وحب الذات» [١٣].

ويختم قوتيي قوله مستنتجا: «أن الفكر العربي يعوزه بعض الشيء حين يحلق بالغا الأوج، حتى يبرز نتيجته النهائية بكيفية واضحة ساطعة أي يعوزه أمر تأصل ونما في المجتمعات الغربية فحسب، أعني ما يمكن أن يدعى فضولا مجانيا لا انتفاعيا، أو خيالا تأمليا مولدا للفرضيات، وتلك خصلة مدنية لا دينية»[١٤].

وما هذه الأحكام (القوتية) إلا نقل متطرف للنظرة العنصرية الامبريالية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر فأصبح من مفاهيمها أن العربي والبربري

والشرقي (الآسيوي) بصفة عامة يمثلون جنسا متميزا خاصا لا شبه له بالجنس الأوروبي.

فيقول رودوار كيبلنغ[١٥]: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» ويرد قوتيي على بول بورد إذ يقول: «ما هؤلاء، على الرغم من كل شيء، إلا أناس بيض مثلنا» فيعلق: «نعم هم بيض، مجاورون للبحر الأبيض المتوسط، ولكنهم ليسوا مثلنا، فالأوروبيون والمسلمون[١٦]، بعد مضي قرن كامل، ما فتئوا يكوّنون كتلتين متجاورتين متباينتين، ومن يعش بقربهما يشعر في الحال أن هناك حاجزا سميكا يفصل بينهما»[١٧].

وزاد هذه النظرة تركزا ظهور نظرية التطور البيولوجي وما أدت إليه من اهتمام بتصنيف الأجناس العرقية وبما افترض لها من صفات خاصة متميزة وعمل الوضع الدولي الاقتصادي والسياسي على دعم دعوى التفوق الآري الأوروبي وصور الاستعمار المهيمن على البلاد الاسلامية وما صاحبه من دعوات تبشيرية، الاسلام وأهله بأبشع الصور وأحقرها وأزراها.

ورمى فيلسوف العلمانية، أرنست رينان، الدين الاسلامي بالتحجر والتعصب والرجعية «ففيه سذاجة الفكر السامي المفزعة، المقلصة للمخ البشري، مغلقة منافذه في وجه كل لطيفة وكل احساس رقيق وكل تأمّل ونظر منطقي، جاعلة إياه وجها لوجه مع حلقة مفرغة مستمرة: الله هو الله»[١٨]. «فمنذ القدم كان الفكر السامي، بطبيعته، مضادا للفلسفة رافضا للعلم» [١٩] وفي سفر (أيوب) اعتبر البحث عن العلة من قبيل الإلحاد والزندقة.

ويتابع رينان دروسه إلى أن يقول: «كثيرا ما يردد القول عن (العلم العربي) و(الفلسفة العربية)، وفعلا ان العرب كانوا أساتذتنا فيهما طيلة قرن أو قرنين من العصر الوسيط، ولكننا ما لجأنا إلى ذلك إلا ريثما نحصل على الأصل اليوناني... فهذا العلم العربي، وهذه الفلسفة العربية لم يكونا إلا نقلا حقيرا للعلم والفلسفة اليونانيين، ومتى تركزت اليونانية الحق أصبحت هذه النقول الداهشة عديمة الجدوى، ولامر ما شن عليها علماء اللغة في عصر النهضة حربا صليبية شعواء... هذا إلى إننا إذا تمعنا في كل هذه الآثار نجد أن العلم العربي لا شيء عربي فيه... وان صفحة من روجر بيكن لتحوى من التفكير العلمي الحق أضعاف ما في هذا العلم غير الأصيل بأكمله، فهو دون شك حلقة محترمة من حلقات التراث إلا انه لا يشتمل على شيء وافر من الطرافة»[٢٠].

وازداد هذا التيار المناوىء للعرب والاسلام قوة وحقدا في بداية القرن العشرين ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وإثر قيام الحركات التحريرية في عدد من البلدان مما زعزع ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها فأصبحت يداخلها الشك وصارت تحس بحتمية

الدفاع عن النفس ضد العالم[21] الجديد حتى تقاوم (تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض) ونكتفي، كأنموذج، بعرض شيء مما جاء في كتاب (الاسلام وسيكيولوجية المسلم)[22] للمسمى أندري سرفيي وقد حرر مقدمته العنصري المتحين، المسيحي المتعصب، لويس برتران . يقول الكاتب: «إن ما يدعى بالحضارة العربية لا وجود له البتة كظاهرة مبرزة للعبقرية العربية، فهذه الحضارة إنما انشأها شعوب أخرى كانت لهم مدنيات قائمة قبل أن تستعبد قهرا من قبل الاسلام، فاستمرت خصالها القومية في نمو برغم ما صب عليها الفاتح من ألوان الاضطهاد...

«ولم يساهم العنصر العربي فيها إلا بمقدار هزيل يكاد لا يذكر... فالكندي[23] مثلا، وقد كان له صيت عظيم في القرون الوسطى ولقب بالفيلسوف لم يكن سوى يهودي من الشام اعتنق الاسلام وما كتبه الرياضيات والهندسيات والطبية والفلسفية وغيرها إلا مجرد نقل واقتباس من أرسطو وشراحه... وكثيرا ما نسب استنباط الجبر إلى العرب والواقع انهم لم يكونوا إلا نسخة عملوا على نقل رسائل ديوفانطس الاسكندري الذي كان حيا في القرن الرابع للميلاد... وفي الطب أيضا لا نجد طرافة ولا ابتكارا، ورسائل أبي القاسم وابن زهر وابن البيطار - **وثلاثتهم من أصل اسباني** - نسخ مطابقة بعض المطابقة للأصل، أعني لمؤلفات جالينوس وهارون وأطباء الاسكندرية، وقد تم نقلها عن طريق السريانية.

وما برع العرب إلا في الميادين التي لا تستدعي سوى القليل من الخيال كالتاريخ والجغرافيا...

وابن خلدون، المولود في تونس، **كان من أصل اسباني**...

وأبقى العرب في الجغرافيا كتبا لا شك طريفة، ومكنتهم قوة ملاحظتهم من تسجيل عدد من الارشادات النفيسة، **فنقلوا الواقع نقلا أمينا وفيا، وكانت معظم رواياتهم صحيحة دقيقة**»[24].

* * *

سادت إذن نزعة كهذه تدعى الموضوعية وتزعم انها تستند إلى العديد من الوثائق وإلى نظرة انتروبولوجية علمية فتركز اهتمامها على التطورية البيولوجية[25] و(الانتقاء الطبيعي) وتصنيف الأجناس العرقية، واستخدم أهل الغرب هذا الطلاء العلمي لدعم آرائهم المسبقة وبث أحكامهم المغرضة، كل ذلك في لغة بسيطة في متناول الانسان العادي، مما ساعد على نشرها في تربة استعدت لقبولها.

وبلغ تأثير النظريات التطورية هذه أشدها في الثلاثينات حين استخدمت النازية مبادىء الداروينية لتسويغ مفهومهم (للدم الغالي) و(الجنس العالي).

وأما فيما يهم موضوعنا فقد وضع ليون قوتيي[٢٦] كتابه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسـلامية) وخصص الفصل الأول منه لموضوع (العقلية السامية العربية والعقلية الآرية)... أما العقلية السامية «فلها ميل إلى الأطراف وهي تضع المتباينات، وبالأحرى المتشابهات، الواحد بجوار الآخر مجرد وضع ثم تمر فجأة من أحدها إلى الآخر» بينما تتمثل الصفة الغالبة على العقلية الآرية في التقريب التدريجي بين الاضداد والتأليف بينها، بمتوسطات تختارها ببراعة، «فهي الوحدة في التعدد والتنوع، والشعور بالدرجات المتتالية ضمن تسلسل محكم الترتيب».

ويقـابل في الفصل الثاني بين عقلية التفريق والتباعد والفصل السامية وعقلية التأليف والجمع والادماج الآرية[٢٧].

وكم ابتهج المستشرقون وكم شعروا (بالسعادة) حين أمكنهم أن يتبنوا رأيا لرجل فكر مسلم، المؤرخ الجليل والفيلسوف الاجتماعي الحكيم عبدالرحمن بن خلدون، وان يؤولوا ظاهره بما يتلاءم مع نزعتهم العنصرية المستهجنة للجنس العـربي، فتهافتوا عليه مرددين لفظه، عازلينه عن سياقه، مضفين عليه مدلولا مضادا للتفكير العام الخلدوني:

يقـول ابن خلدون[٢٨]: «من الغـريب الواقع ان حملة العلم في الملة الاسلامية **أكثرهم العجم**، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وان كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في مرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي».

وعند هذا يقف المرددون شأن من يقتصر على ترديد قوله تعالى: (ويل للمصلين) ، فيزعم سيريل القود[٢٩] **إن ما عرف بالعلم العربي ما هو إلا إنتاج الفرس**، ويستشهد بقول براون في كتابه عن تاريخ الفرس: «إذا حذفنا من علوم العرب ما كان من إنتاج الفرس حذفنا منها أجل ما حوت من مادة[٣٠]» بل يتجاوزه بول لاقارد إذ **يزعم انه لا يوجد من بين العلماء المسلمين (ولو سامي واحد)**، مما يضطر قولدزيهر نفسه إلى الاعتراف بأن في ذلك تطرفا وتجاوزا للحدود[٣١].

ويتبنى أ. ف قوتيي ابن خلدون ويجعل منه عبقرية غربية.

«ومما يلوح للأعين من أول نظرة أن ابن خلدون كان له اهتمام كبير **بروح النقد**، أي إن هذا الشرقي كان يتصور التاريخ تصورا غربيا... أليس في الامكان أن نوقن أنه قد بلغت نفحة من نهضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون الشرقية[٣٢]، من خلال خرق في الجـدار السميـك المحيـط بالاسلام، عن طريق الاندلس مثلا، فابن خلدون **يريد أن (يفهم)** ... وتلك خاصية غربية وجدت عند هذا الشخص المسلم[٣٣]».

الخلاصـــة:

وفي نهاية هذا الاستعراض يمكننا أن نلخص فيما يلي، أهم عناصر الحملة التي شنها شق من المستشرقين على العلم العربي والفكر العربي بصفة عامة ـ إما صراحة وإما دسا وتلميحا:

١) القــول بالتفــاوت الفــطري بين الشعــوب، بل بالتبــاين المطلق بين عقلية العرب والساميين عامة وعقلية الآريين الأوروبيين.

وعن هذا المـوقف تتفـرع استنتاجات خطيرة صارت في منطق بعض أهل الاستشراق بمثابة البديهيات:

أ ـ إن العرب لا يقوون بطبيعتهم على ابتداع أي جديد في الحقل العلمي.

ب ـ لذا كان ما يسمى (بـالعلم العربي) مجرد نقل عن اليونان والهند وغيرهما من الأمم، فإذا ما عثر على أمر طريف في هذا العلم فلا بد أن يكون له أصل في العلوم القديمة.

جـ ـ ولذا أيضــا كان نقلهم مشـوها ضعيفا، يكتفي بادراك الجزئيات ولا يرتفع إلى مستوى القضايا والقوانين العامة ، وهذا العجز الخلقي عن بلوغ الغاية «حال دونهم ودون اكتشــاف أمـريكـا واكتشــاف حركـة الكـواكب والسلاح الناري والطباعة» وقد كانوا قاب قوسين أو أدنى منها جميعا.

د ـ ولذا أخيرا لا نجد من بين العلماء إلا القليل من العرب، وإنما نمت الحضارة العربية وازدهرت عندما أزيح (العربي) عن الركح السياسي والعسكري.

٢) عندئذ يعتنق عدد من المستشرقين ظاهر ما ذهب إليه ابن خلدون في قوله: «إن حملة العلم في الاســلام أكثرهم من العجم» أو قوله: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب».

٣) إن القرآن وقف حجر عثرة في وجه العلم وحرية النظر العقلي وجمد أهل السنة الحياة الفكرية بتعلقهم بمبدأ القضاء والقدر، والاسلام رفض للعلم والحضارة.

٤) إن العرب بطبيعتهم يتأثرون بالأوهام ويميلون إلى الانشغال بالتنجيم وبالسيمياء.

* * *

٢) الرد على المستشرقين

كانت إذن هذه أهم العناصر التي اشتملت عليها الحملة على العرب وعلى العلم العربي، ونحن - إذ نشرع في مناقشتها - لن نجيب عنها عنصرا عنصرا بل سنتعرض لها، جملة وتفصيلا، إذ تتداخل جذورها وتشتبك فروعها وتشترك أغراضها، فسنحاول أولا أن ندقق المفاهيم، ثم سنستفتي علماء العرب أنفسهم في الموضوع وسنسجل آراءهم بأمانة، وأهل مكة أدرى بشعابها !

وستكون لنا بالخصوص وقفة لتحرير ما أراد ابن خلدون بقولته المرددة، - وقد أريد بها شرا -، ووقفة أخرى للتحري عن موقف الاسلام من العقل ومن البحث العلمي، ولن نطيل القول في ذلك، إذ قد سبقنا إلى ذلك كثيرون من المفكرين العرب وأهل النظر والرأي من الأجانب، فتصدوا للعديد من المغالطات وفندوها بالحجة والبرهان...

وإذ نحن كثيرا ما نلاحظ ما بين النظرية وما عقد عليه العزم لاخراجه للناس وبين النتائج والواقع الملموس من بون شاسع وفروق جسيمة فإننا سنشفع آراء العلماء العرب النظرية بنماذج من انتاجهم العلمي الطريف وبمختارات مقتضبة ذات دلالة مما ساهموا به من مبتكرات واكتشافات وحلول في سبيل التقدم العلمي والنهوض بالمنزلة البشرية.

ولعلنا بذلك نزيح عن العرب والعلم العربي شيئا مما ألصق بهما من تهم على أننا ما فتئنا في بداية المطاف، وطريق الحق طويل وعر، وما زالت القناطير المقنطرة من المخطوطات العلمية مكدسة في الزوايا المهجورة، أو على رفوف المكتبات المتباهى بها، لم ينفض عنها غبار ولم تزح عنها أستار!..

١ - ابن خلدون والعرب[٣٤]:

ولنتوقف لحظة لنتفهم ما قصد ابن خلدون من القولة التي تبنى منطوقها عدد من المستشرقين: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم» ثم: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

فهل كان ابن خلدون مستهجنا للجنس العربي، مستخفا بقدرته على الانتاج العلمي؟، وما كان يقصد ابن خلدون بلفظ (العرب)؟ وهل نلمس من أقواله آراء التحيز والعنصرية؟.

فلا ننسى بداية القولة المشهورة: (ومن الغريب الواقع...) أي أن ابن خلدون نفسه يستغرب هذا الوضع المشاهد في عصره ولا يرى فيه شكلا طبيعيا، فالعرب ليسوا

جنسا، بطبيعته، رافضا للعلم خاليا من المعارف، وابن خلدون يتألم من هذا الوضع، في قرارة نفسه، ولا يمكن أن يكون بخلاف ذلك، وهو عربي حضرمي، لا من أصل اسباني كما يقول قوتيي، ولا هو بربري كما ينعته بعض العرب المقلدين لأهل الاستشراق.

والعرب الذين يقصدهم بالذات هم طائفة (الاعراب)، أهل البدو الرحل، الظعن «لارتيـاد المســارح والميـاه لحيواناتهم» المتقلبون في الأرض، فيقول بالحرف الواحد: «وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»، وإلى هذا المعنى تفطن المستشرق الفرنسي البارون دي سلان إذ درس بدقة معجم المصطلحات التي استخدمها ابن خلدون وضبط مدلولات ألفاظها، فذكر أن ابن خلدون إنما قصد «البدو والرحل والاعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام». وفعلا هو يفرق بين أهل البدو وأهل الحضر، بل وحتى بين من يتخذون بيوت الشعر والوبر وبين سكان القرى والجبال والمدر... فغاية الأحوال العادية عند هؤلاء البدو «الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له، فهؤلاء أمة استحكمت عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج من ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة» وهؤلاء هم «العرب الذين إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

وهذا إذن وضع اجتماعي ظرفي فرضته الحياة الريفية في زمن من الأزمنة وهذا الوضع لا يفيد أن أفراده، **بفطرتهم** الأولى، قاصرون عقلا وعلما، بل ان ابن خلدون يصرح بكل وضوح، رادا على من يعتقد ذلك الذي «ظن أن نفوس البدو قاصرة **بفطرتها وجبلتها** عن فطرته، **وليس كذلك**، فانا نجد في أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته» كما يرد على من يظن من رحالة أهل المغرب (أن أهل المشرق) أشد نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى وأن نفوسهم الناطقة **أكمل بفطرتها** من نفوس أهل المغرب **ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك**[٣٥]...

وفي هذه النظرة الخلدونية الكريمة التفاؤلية ما يمكن أن نرد به أيضا على أ. ف. قوتيي وأتباعه حين يردد: «إن القبائل البدوية لا تحمل في غضونها بذور الحضارة[٣٦]».

ويمكن أن نقرر أنه لا وجود لعرق متفوق ولا لعرق وضيع، فالكل له مزية و(لا فضل لعربي على أعجمي) إلا بالسعي والعمل الصالح، ولا وجود لدم غال ولا لدم رخيص، فالدماء تتكافأ قيمتها، مهما كان لون حامليها، والدم دوما عنصر الحياة و(حامل) الروح ورمز الحركة والخلق والابداع...

ب ـ حد العلم العربي:

وبقي لنـا أن نرفـع لبسا وأن نزيل خلطا وقع فيه بعض من تحدث عن (العلم العربي) وعن قصور الجنس العربي عن الابتكار والتجديد في مجال العلم حتى قيل إن العلم العربي كله أجنبي، فهو في الأصل قد نقل عن علوم القدماء ثم عمل على إحيائه ودعمه أعلام من الشرق الأدنى ومن قسم من افريقيا.

فنحن نقصد (بالعلم العربي) علما كتبت مادته باللغة العربية وأسهم في تقدمه أقوام عاشوا في البلاد العربية أو تدين لسلطان العرب، عرب وعجم مسلمون ومسيحيون ويهـود وصابئة، ارتبطوا بمصير واحد وجمعوا تراثا مشتركا، وتذوق جميعهم العربية حتى قال قائلهم: «لئن أهجى بالعربية أحب إلّي من أن أمدح بالفارسية[٣٧]»

والعلم لا ينسب لجنس من الأجناس بل للغة التي بها حرر وبواسطتها نشر، فإذا ما ذكرت (المعجزة اليونانية) واستشهد بأعلامها أمثال بطليموس (المصري) وأوقليدس، مدرس الهنـدسـة بالاسكنـدريـة، وأبلونيـوس (الاسكنـدري) وثاون (الاسكندري) وفرفوريوس (الصوري) وطالاس (المالطي، من آسيا الصغرى) وأفلوطين (المصري) ألم يركز أساسا على اللغة التي نشر بها هؤلاء العلماء والحكماء مادة علمهم وحكمتهم؟ وإذا ما ذكرت العالمة الفرنسية ماري كوري (البولونية الأصل) والكاتب الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسـو (المـولود بمـدينـة جينيف السويسرية) وأوبنهايمر، أحد المسؤولين الأمريكان عن البرامج الفضائية، أكان الاعتداد بجنسية هؤلاء الأصلية أم كان المهم والأساس هو اللغة التي بها نشروا نتائج بحوثهم؟.

وفي النهاية إن العلم العربي نتاج مجتمع ظهر للعيان بعد الفتح الاسلامي، كانت له دار الاسلام وطنا مشتركا، والعربية لغة، وامتزجت فيه الثقافات، وانصهر علم اليونان بحكمة فارس والهند وبتعاليم الاسلام فأنجب أمة وسطا، جمعت بين النظر والعمل بين العلم والتطبيق، فقـال قائلهم : «إذا أضـاف المرء إلى العلم العمل، فقد نال الأمل ورحل إلى زحل وسما إلى السماء ولحق بالملأ الأعلى» .

وسئل ابن شهاب: «أيما أفضل العلم أم العمل؟ فقال العلم لمن جهل، والعمل لمن علم».

* * *

جـ - الاسلام والعلم(٣٨):

هل كان الاسلام رافضا للعلم عائقا عن إعمال الرأي كابحا للعقل؟
حسبنا أن نذكر أن أولى آيات التنزيل الكريم، نزولا هي قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق...) [العلق: ١]، أي إن أول تعاليم الاسلام ركز تركيزا مؤكدا على مشكل المعرفة ودعا دعوة ملحة إلى سلوك طريق العلم...

ولم تقتصر هذه الدعوة على مايتعلق (بقراءة) كلام الله ومعرفة الحكم الشرعي، بل كثيرا ماردد القرآن الكريم: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) [الحشر ٢]، وقال تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [النحل ٧٨]، وقال تعالى في باب الحث على العلم والجد والطلب: (يايحيى خذ الكتاب بقوة) [مريم ١٢]، وقال جلّ من قائل: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون) [الزمر ٩].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العلم فريضة على كل مسلم» و«لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل». وقرن العلم دوما في النظرة الاسلامية بالطلب والسعي ولم يكن نيله توقيفا مجردا أو ايحاء.

وقال قائلهم: «العلم إذا أعطيته كلك أعطاك بعضه» وهو مبدأ يقر بنسبية المعرفة لدى بني الانسان، فالعلم، حسب قول ابن سيرين «أكثر من أن يحاط به».

والعلم في نظر المسلم مشاهدة وتأمل عقلي «رؤية ورأي - بصر وبصيرة - نظر مادي ونظر عقلي» وأطلق علماء الاسلام على هذه الازدواجات لفظ الاعتبار أو التجربة، وفيه الجمع بين الحس والنظر والاقتران بين عنصر المعرفة المادي وعاملها العقلي، يقول ابن الهيثم: «فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية، وصورتها الأمور العقلية»(٣٩) ويقول ابن رشد: «إن الشريعة تحث على النظر في الكائنات والاعتبار وطلب المعرفة بواسطة العقل».

إذن العلاقة القائمة بين العلم والايمان في الاسلام علاقة تعاضد لا علاقة ضدية وتضارب...

وكان من شأن الايمان أن يشد أزر العالم في ميدان المعقول، ومن شأن العلم، بكشفه عن بعض أسرار الطبيعة، أن يأتي مؤيدا للايمان، ويشد كل ذلك اعتقاد راسخ بأن التقدم نحو الحق ليس فحسب ممكنا، بل هو ممكن بلا نهاية، وليست الحقيقة التي في متناول الانسان نقطة ثابتة قارة، بل هي مجال يبعث فيه المجهود البشري نورا يعمل أكثر فأكثر على الاحاطة به، سابرا امكاناته مدققا محتملاته، وعن ذلك ينشأ ذاك

التعطش إلى النور وما يتبع استجلاء سر من الأسرار من راحة بال وفرحة تكاد تكون صبيانية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اثنان لا يشبعان: طالب علم وطالب مال» ويقـول البيروني واصفا شعوره عند اكتشافه سرا من أسرار الطبيعة: «وغشيني من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية السراب»، تلك كانت نظرة العالم العربي في ظل الاسلام، العالم العامل المجتهد الطموح المتواضع، العارف حق المعرفة بمنزلة البشرية وحدودها فهو يسعى بما أوتي من قوة، متحملا مسؤولياته إلى أقصى حدودها بحرية كاملة، ولكنه يزن الوضع البشري حق وزنه ويوقن بنسبية المعرفة الانسانية «فالانسان سجين المعرفة الطبيعية» وهو يؤمن أن من وراء المنطق والعقل، ومن وراء (سلاسل العلل المطوية) توجد قوى أخرى تسير نشاط الانسان وتهدي خطاه نحو اكتشاف ما جد من العناصر، قوى خارجية، قوى متسامية، كالحدس الخلاق والصدفة والعناية الربانية. ودون شك أن هذا مما آخذ به فريق من المستشرقين العلم العربي وعلى رأسهم زعيم الفلسفة العلمانية رينان إذ يدعي أن الاسلام «يجعل الانسان وجها لوجه مع حْلقَةٍ مُفْرَغَةٍ مستمرة: الله هو الله».

ولكن ابن خلدون يرد عليه بقوله[٤٠]: «العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال».

ويضيف قائلا: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوجود كله، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه».

ويستشهد بما نقل عن بعض الصالحين: «العجز عن الادراك إدراك» بل أليس ذلك هو مدلول العبارة المأثورة عن نيوطن، إذ أوصى الباحث في الفيزياء بوصيته الشهيرة: «أيتها الطبيعة حذار مما وراء الطبيعة[٤١]».

فالمعرفة العلمية لا تدرك الكون، وإنما هي تعرف الواقع بالغور فيه غورا مستمرا، هي تتعلق بالكائنات دون أن تعلم كنهها، وعلى الرغم من التطور العجيب وتقدم التقنية الخادمة للعلم، وأن العلم المعاصر لا نفاذ له إلى كنه الكائنات.. **فهل يحق حينئذ أن يعاب العالم العربي إذا ما رسم حدودا للحقل الذي من شأنه أن يبحث فيه العقل؟** فهذه الحدود إنما هي اعتراف بنسبية المعرفة البشرية وبخصوصية المنزلة البشرية ولم تكن عرقلة وقمعا للعقل ولسعي الانسان فـ «لو تعلقت همة ابن آدم بما وراء

العرش لناله» بل الأمر، كل الأمر، أن نتجنب الخلط وألا ننظر ونقارن بين أمور ليس لها وحدة قياس مشتركة، وأن نحسن التمييز بين الوضع البشري ومقام الإله.

وصار العلم ـ على هذا الأساس ـ مشروعا جماعيا في المدينة المسلمة وبذلت كل الجهود لجعل المعرفة في متناول كل الناس، مهما كانت أرومتهم، ومهما كانت طبقتهم الاجتماعية، بل ومهما كانت ديانتهم... واستخدمت الطاقات جميعا لهذا الغرض فهل يلام العرب إذن إن كان عندهم للناس أجمعهم، مسلمهم وغير مسلمهم، عربيهم وعجميهم، نفاذ إلى العلم وان شجع الباحثون عامتهم على البحث وان لقي العلماء الأعاجم والذميون حظوة وجاها في بلاطات الخلفاء والأمراء(٤٢)؟

بل هي كانت نظرة انسانية فسيحة وسلوكا قصد منه نشر المعرفة بين بني البشر، والعمل على دعمها وترقيتها وبثها في صدور الناس، حتى إذا ما فارق العالم هذه الدنيا لا ينقطع عمله ويستمر أثره.

وإذا ما قال أهل الهند بتناسخ الأرواح فإن التناسخ الحقيقي في نظر علماء العرب هو هذا التناسخ العقلي الثقافي الذي يستفيد به كل جيل مما حصل عليه الجيل السابق من نتائج ومكاسب، وتكون البشرية وأجيالها المتعاقبة هكذا بمثابة عملاق يحمل على كتفيه قزما، فيشاهد القزم ما لا يرى حامله، وما كان ليراه لولا أنه حمله العملاق.

وفي هذه الصورة رد على قول آخر لاكته ألسن جماعة من المستشرقين وهو أن العلم العربي، (إن وجد) ما هو إلا نقل عن علوم القدماء، وخاصة اليونان، أي الجنس الآري الغربي!

فهل يزعم هؤلاء الزاعمون أن صرح العلم يقام على العدم وان أقوامهم انطلقوا من الصفر مهرولين في حلبة المعرفة؟.

شجرة المعرفة أصلها في الأرض وفرعها في السماء، فإذا مانقلت من موطن إلى آخر ذوت ولوت رأسها وتساقطت أوراقها ما لم تكن التربة التي نقلت إليها أرضا زكية كريمة بعثت فيها من حرارتها ومن نداها، وإذا ما افترشت عروقها متباعدة عن الأصل باحثة عن الغذاء فجذرها الأصلي يغور غورا في أعماق أرضها مكسبا الشجرة دعما وقوة.

ولكن أيدل ذلك على أن العلم العربي تقيد بالنقل والتقليد وهل اقتصر عمل العلماء العرب على حفظ أقوال المتقدمين؟

نعم إنهم كانوا يجلون مصادرهم التي من مناهلها كرعوا مبادىء العلوم وأصولها، وكانوا يقدرون للقدماء ما قاموا به من جهود لاستقراء ماتجمع لديهم في ميدان المعارف وينوهون بما تحلوا به من روح علمية زكية نزيهة.

ولكن علماء العرب اعتبروا هذه الخصال بالذات لهم أساسا ولعلمهم منطلقا، فألزموا النفس باستقراء الكائنات وتعقب أحوالها والبحث عما يلوح بينها من الأمور المطردة التي لا تختلف ولا تتغير، فقدروها تقديرا، وضبطوا أحوالها ضبطا دقيقا عسيرا «فما ثبت لديهم بالخبرة لا الخبر، وصح عندهم بالمشاهدة والنظر، ادخروه كنزا سريا، وعد (كل) نفسه عن الاستعانة بغيره فيه سوى الله غنيا، وما كان مخالفا في القوى والكيفية، والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية، للصواب والتحقيق، وإن كان ناقله أو قائله عدلا فيه في سواء الطريق، نبذوه ظهريا وهجروه مليا، وقالوا لناقله أو قائله لقد جئت شيئا فريا[٤٣]».

وفي المعنى نفسه يقول أبو الريحان البيروني: «وإنما فعلت ما هو واجب على كل انسان أن يعمله في صناعته من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمنة وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة... وقرنت بكل عمل في كل باب من علله وذكرت ما توليت من عمله، ما يبعد به المتأمل عن تقليدي فيه، ويفتح باب الاستصواب لما أصبت فيه، أو الاصلاح لما زللت عنه أو سهوت في حسابه»[٤٤]

ويقول عبداللطيف البغدادي: «والحس أقوى دليلا من السمع... وجالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه إلا أن الحس أصدق منه[٤٥]».

ويقول أيضا: «القول يقصر عن العيان»، ويقول: «وجميع ما حكيناه مما شاهدناه».

ويقول ابن الهيثم كذلك: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده»...

«فالناظر في كتب العلماء، إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده وهي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل.

«ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم،

المتـوقف فيمـا يفهمـه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لاقول القائل الذي هو انسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان...» الخ[٤٦].

أبقي مع هذا معنى أو أثر لما ألصقه بعضهم من تهمة بالعلم العربي من كونه (مجرد نقل عن علوم الأوائل)؟! ألم يكن موقف العالم العربي هو موقف العالم الحديث ذاته منذ أن جعل بيكن وديكارت (الشك بين قدمي الحقيقة)؟

وصار السؤال المهم إذن يتعلق بما صنع علماء العرب بما اعتمدوا من أصول ومصـادر وبالكيفية التي بها ألفوا بين مختلف الثقافات السابقة وصهروها في بوتقة حضارة طريفة طلعت على بني الانسان بسبل نيرة لاستكشاف أسرار الكون واستكناه الحق . فما كان انتاج العلم العربي وبم ساهم في بناء صرح المعرفة؟.

* * *

٣) نماذج من انتاج العلم العربي واستعراض سريع لمواطن الطرافة فيه

أولا: الرياضيات والفلك

أ ـ عرض موجز لقصة الصفر

من الجدير بالملاحظة أن جربرت (وقد انتخب بابا برومة سنة ٩٩٩م وتلقب بسلفستر الثاني) اشتهر خاصة بصنع العدادات واستعمل للدلالة على الأرقام التسعة صورا تسمى Apices تشابه الأرقام الغبارية، إلا أنه لم يستخدم رمزا للصفر الدال على الفراغ.

وكتاب محمد بن موسى الخوارزمي في الحساب وكتابه في الجبر والمقابلة كانا أول ما أوحى للايطاليين بمبادىء الجبر وبالحساب المستند إلى النظام العشري المعروف عندهم باسم فن الخوارزمي Algorithme .

وأول ما استخدم هذا النظام عند العرب حوالي سنة ٧٧٣ حيث نقلت أزياج الهند للعربية واستخدمت فيها رموز الهند، ومعها الصفر.

ويـؤكد الخوارزمي والبيروني والكندي، ثم ليونارد البيزي في القرون الوسطى بأوروبا أن أصل الصفر هندي ـ وكذلك فعل Wallis (بلندن ١٦٨٥) ووبك(٤٧).

ويعتـرف أجـل العلماء في الغرب انهم نقلوا الصفر عن العرب، ومنهم ليونارد البيزي (0 Quod Arabice Zephirum Apellatur) وكذلك Tartaglia الايطالي وKobel الألمـاني، بينمـا يقتصر آخرون على وصفهم إياه بانه (أجنبي) barbaric أمثال So Vossius الهولندي إذ يقول (barbaras numeri notas) (أمستردام ١٦٥٠).

ويزعم(٤٨) A.T.H Vincent أن اسم الصفر ورمزه منقول عن العبرية (Tsiphra تاج) أو (Ciphra عد) وكذا يدعي الكاتب اليهودي المعاصر C. Levias إذ يزعم أن ما شاء الله اليهودي (المتوفى سنة ٨٠٠) هو الذي أدخل هذا الرمز للعربية.

ويرجع David Eugene Smith وCharles Karpinski [٤٩] ان اللفظ مشتق من العبرية (sepher حسب، عد)..

عرضنا فيما سبق أهم الآراء المتعلقة بأصل الصفر مصطلحا ورمزا ، على أن المهم من الوجهة العلمية ليس هو اللفظ أو الرمز بل الفكرة الثرية الخصبة التي استخدمت هذا الرمز وابتكرت صفتين للرقم، قيمة له في حد ذاته وقيمة ثانية بحسب موقعه في العدد بحيث إذا نقل منزلة إلى اليسار ضربت قيمته في عشرة، وهذا حقا هو أساس النظام العشري ، وذلك جوهر الابتكار العربي الذي أسدى للعلم عامة أداة قوية ناجعة هي النظام العشري، لم يعد الانسان في حاجة اليوم إلى التذكير بعظيم مزاياه.

ب ـ الحساب والجبر:

من الميادين الرياضية التي اهتم بها علماء العرب إثر تضلعهم في الأرثماطيقي اليونانية وفي حساب الهند والكلدان ميدان عرف باسم (نظرية الاعداد) توسعوا فيه إلى أقصى حد متجاوزين ما وصل إليه القدامى من نتائج[٥٠].

فمن ذلك أن ابن كامل شجاع بن اسلم، من أهل مصر خصص كتابه (كتاب الطرائف في الحساب[٥١]) لحل عدة مشاكل، من أصل صيني أو هندي، حلا مخالفا لطريقة الهند، يؤول الجواب فيها إلى الاعداد الصحيحة، فتكون المشاكل قابلة لحل واحد أو لحلول متعددة أو تكون مستحيلة ومن ذلك:

$$\begin{cases} \text{س} + \text{ص} + \text{ط} = ١٠٠ \\ ٥\,\text{س} + \dfrac{\text{ص}}{٢٠} + \text{ط} = ١٠٠ \end{cases}$$

$$\Leftarrow \text{ص} = ٤\,\text{س} + \frac{٤}{١٩}\,\text{س}$$

$$\Leftarrow \text{س} = ١٩ ، \text{ص} = ٨٠ ، \text{ط} = ١$$

وعرض الكرجي مشاكل كالآتي : (ويحل بعضها بأعداد كسرية) :

$$\text{س}^٢ = ٥ + \text{ص}^٢ \quad (١)$$

$$\text{أو } \text{س}^٢ - ١٠ = \text{ص}^٢ \quad (٢)$$

فيفرض بالنسبة إلى (١) : $\text{ص} = \text{س} + ١ \leftarrow \text{س} = ٢ \ \text{ص} = ٣$

وبالنسبة إلى (٢) : $\text{ص} = \text{س} - ١ \leftarrow \text{س} = \frac{١١}{٢} \ \text{ص} = \frac{٩}{٢}$

كما يبرهن الكرجي أنه يستحيل أن يوجد ثلاثة أعداد منطقية (أي صحيحة أو كسرية) أ ـ ب ـ ج بحيث يكون $أ^{3} + ب^{3} = ج^{3}$ وتلك هي الحالة الخاصة الأولى مما اشتهر فيما بعد بمشكل فرما Fermat ويتعرض ابن الهيثم إلى حل مسألة تتمثل في تعيين عدد قابل للقسمة على ٧ ويكون باقي قسمته على ٢، ٣، ٤، ٥ أو ٦ مساويا لـ (١).

ولا شك أن هذه المسألة عرضت له عند تعيين أوائل أيام الأسبوع في سنة ما.. ويثبت رشدي راشد[٥٢] أن ابن الهيثم ـ في القرن العاشر للميلاد ـ برهن قبل ولسن Wilson (١٧٧٠م) عما عرف بنظرية ولسن:

(إذا كان ن عددا أوليا، مهما كان

فإن المجموع ٢ × ٣ × .. × (ن − ١) + ١ أو (ن − ١) ! + ١ قابل للقسمة على ن، وإذا قسم على أي من الأعداد ٢، ٣ .. ن − ١ كان الباقي دوما ١).

أو { س = ١ (عيار م) إذ كان ن أوليا
س = ٠ (عيار ن) و ١ < م < ن − ١

* ودرس علماء العرب خواص المتواليات العددية والهندسية وتوسعوا فيها.
* ففي العديد من المخطوطات نجد قواعد لجمع القوى المتجانسة من أعداد المتوالية العددية الطبيعية:

$١^{٢} + ٢^{٢} + ٣^{٢} + ...$

$١^{٣} + ٢^{٣} + ٣^{٣} + ...$

الــــخ...

ويستخدم ابن غازي المكناسي هذه النتائج لحل (المسألة السبتية) التي يعرضها ضمن مخطوطة (بغية الطلاب في شرح منية الحساب[٥٣]).

* ويسجل لنا كتاب (الفصول في الحساب الهندي) لابن الحسن أحمد بن ابراهيم الاقليدسي (كان حيا سنة ٣٤١ بدمشق) أول بحث في التكعيب وفي الجذر التكعيبي.

وعلى ما نعلم هو أول من بحث في الكسور العشرية (خلافا لما سبق أن أسند من أولية في ذلك لغيات الدين الكاشي) وعلى كل قبل سطيفن Stevin (١٥٨٦م) بستة قرون..

* ويكتشف ابن البنـاء المراكشي (٦٥٤هـ ـ ٧٢١هـ/ ١٢٥٦ ـ ١٣٢١)[٥٤] قانونا لقـابليـة القسمة على ٧، ويخصص فصولا من كتابه (تلخيص أعمال الحساب) لتصنيف الكسور ويتابعه في ذلك القلصادي متمما مجموعة الأعداد المنطقة بكامل جهازها وبشتى عملياتها.

* وللقلصادي رسالة خاصة بالأعداد الصماء وبالعمليات على (ذوات الأسماء[٥٥]).

* ولابن البناء رسالة مخصصة للأعداد الناقصة والتامة والزائدة والأعداد المتحابة وله قانون خاص بتكوين كل نوع من هذه الأعداد. على أن أول رسالة عربية وضعت في الموضوع هي رسالة ثابت بن قرة (القرن ٩م) وقاعدته لايجاد الأعداد المتحابة هي الآتية[٥٦]:

إذا كان $أ = (٣ \times ٢^{ن}) - ١$ عددا أوليا

$ب = (٣ \times ٢^{ن-١}) - ١$ عددا أوليا

$ج = (٩ \times ٢^{٢ن-١}) - ١$ عددا أوليا

فإن $س = ٢^{ن}$ أب

$ص = ٢^{ن}$ ج عددان متحابان

مثاله إذا ن = ٢ ← أ = ١١

ب = ٥

ج = ٧١

$س = ٤ \times ١١ \times ٥ = ٢٢٠$

$ص = ٤ \times ٧١ = ٢٨٤$ وهذا أول زوج من الأعداد المتحابة.

* ومما يجدر التذكير به ما قام به محمد بن موسى الخوارزمي من عمل طريف في كتاب الجبر والمقابلة، وهو أول من استعمل هذين المصطلحين لحل المعادلات «فالطرف ذو الاستثناء يكمل، ويزاد مثل ذلك على الآخر، وهو الجبر، والأجناس المتساوية في الطرفين تسقط منها، وهي المقابلة».

ويعرف محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) - حوالي سنة ٩٧٠م - علم الجبر والمقابلة بقوله «الجبر والمقابلة صناعة من صناعات الحساب وتدبير حسن لاستخراج المسائل العويصة في الوصايا والمواريث والمعاملات والمطارحات، وسميت بهذا الاسم لما يقع فيها من جبر النقصانات والاستثناءات ومن المقابلة بالتشبيهات والقائها».

ويحده ابن البناء المراكشي بقوله: «هو صناعة يعرف بها المجهول من قبل المعلوم إذا كان بينهما علاقة تقتضي ذلك» ويصنف الخوارزمي المعادلات (حتى الدرجة الثانية)

إلى بسيطة ويسميها المفردات ومركبة ويسميها المقترنات، وبقيت صوره الست وأمثلتها العددية هي عينها المستخدمة في الغرب في القرون الوسطى.

$$س = أ \qquad س^{٢} = أ$$

$$س^{٢} = أ س$$

$$أ س^{٢} + ب س = ج$$

$$أ س^{٢} + ج = ب س$$

$$ب س + ج = أ س^{٢}$$

ويفسح عمر الخيام المجال إلى المعادلات من الدرجة الثالثة مصنفا إياها تصنيفا مستعملا لحلها طرقا جبرية محضة أو مستخدما حلولا هندسية تتمثل في تقاطع منحنيات كالدوائر والقطوع المكافئة أو الزائدة مثاله حل: $س^{٣} + ب^{٢} س = ب^{٣}$ باستعمال القطع المكافيء $س^{٢} = ب ص$ والدائرة $(س - ب)^{٢} + ص^{٢} = ب^{٢}$.

وكثيرا ما نسبت الأولوية في الغرب إلى فيات Viète (١٥٤٠ ـ ١٦٠٣) في استنباط طريقة عددية لحل المعادلات ذات المعاملات العددية مهما كانت درجتها.

ولكن ما نشره سيديو ووبك (باريس ١٨٤٧) عن (مقدمات زيج ألغ بك) وما دار من مناقشات حول أسلوبين عربيين لتعيين قيمة تقريبا لجا أ (١٨٥٤)، وما قدمه لوكي من دراسة مستفيضة معمقة لأعمال الكاشي (١٩٤٨)، كل ذلك زعزع الفكرة التقليدية السابقة، خصوصا وأن د. رشدي راشد بين أن أعمال الكاشي عن المعادلات العددية والكسور العشرية كانت ناتجة عن تطور مستمر تجدد به الجبر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد على يد علماء العرب إذ قام جماعة منهم بتطبيق قوانين علم العدد على الجبر وحاولوا إفساح مفهوم العدد[٥٧]، كما تقدم غيرهم بالجبر عن طريق الهندسة[٥٨]، وبرهن رشدي راشد أن الطوسي كان متمكنا من طريقة هي في أساسها طريقة فيات، على أن الطوسي يتميز بإقامة الدليل النظري على وجود جذر أو عدة جذور للمعادلات العامة التي لا تمثل المعادلات العددية سوى نماذج منها، في حين أن فيات لم ينشغل إلا بما بين يديه من معادلات عددية دون الارتقاء إلى مستوى النظرية العامة.

وفي هذه المقارنة البسيطة ما فيها من معنى للرد على الخرافة التي عملت آراء رينان وطنري وغيرهما على نشرها من أن علماء الرياضيات العرب إنما اقتصروا على الصيغ التطبيقية والوجوه العملية الانتفاعية بينما تميزت في نظرهم، الرياضيات الهلينية

وأعمال عصر النهضة بالطابع النظري بالأساس البرهاني المنطقي[٥٩].

* ومن أطرف ما يؤثـر عن المدرسة المغربية العربية في الرياضيات الميل إلى تبسيط المسائل، فنجد في مصنفات ابن البناء المراكشي ثم أبي الحسن علي بن محمد بن علي القرشي القلصادي[٦٠] (٨١٥ ـ ٨٩١/ ١٤١٢ ـ ١٤٨٦)، ومحمد بن أحمد بن غازي المكناسي من بعده (٨٤١ ـ ٩١٩/ ١٤٣٧ ـ ١٥١٣). أول أثر في الحساب والجبر لاختصار العمليات والمعادلات وأول استعمال للرموز والعلامات الدالة على العلاقات والمجاهيل، فاقتصروا على حرف الشين، وأحيانا على نقط اعجامه الثلاث للدلالة على الشيء، وهو العدد المجهول، كما استعملوا حرف الميم للمال، وهو مربع المجهول وحرف الكاف للمكعب وحرف اللام للدلالة على المعادلة وحرف الجيم للجذر. فيجري ابن غازي مثلا الحل الكامل للمسألة السبتية على النمط التالي:

(نص المسألة جمع مكعب واحد إلى مكعب عدد مجهول على توالي الأفراد فاجتمع خمسة وعشرون ومائتان وألف، كم العدد المجهول؟).

يصل ابن غازي بعمله إلى ما يلي:

(∴ فوق ١/٢) ١/٢ في ١/٢ (∴ فوق ١/٢)

(م فوق ١/٤) (∴ فوق ١/٢) ١/٤ في (م فوق ١/٢) (∴ فوق ١) ١/٢ إلا ١

(م فوق ١/٨) ١/٢ ٣/٤ . (∴ فوق ٢) ١/٨ الا ١/٤ (∴ فوق ١/٢) ١/٤

(مم فوق ١/٨) (ك فوق ١/٢) (م فوق ١/٢) الا ١/٨ ل ١٢٢٥

(مم فوق ١/٨) (ك فوق ١/٢) (م فوق ١/٢) ل ١٢٢٥ ١/٨

مم ك م
١ ٤ ٤ ل ٩٨٠١

م ١ ∴٢ ∴٢ ل ٩٩

م ١ ∴٢ ∴٢ ١ ل ١٠٠

∴١ ١ ل ١٠

∴١ ل ٩

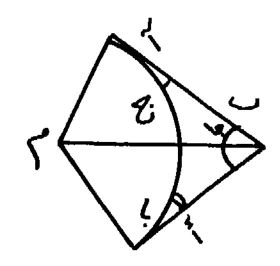
ج ـ حساب المثلثات المستوية والكروية[٦١]:

كــل أهل العلم مقتنعون اليوم بما كان لوضـع حساب المثلثات من كبير الأثر في تقدم العلوم الدقيقة عامة، من رياضيات وفلك وفيزياء وغيرها.

وهــذا العلم، في أصوله وفصوله، من استنباط الفكر العربي، عمل على ارساء قواعده وأسسه عباقرة من أمثال محمد بن جابر بن سنان البتاني (قام بارصاده من سنــة ٢٦٤ ـ ٣٠٦/ ٨٧٧ ـ ٩١٨) وأبي العباس الفضل بن حاتم التبريزي (ت ٣١٠/ ٩٢٢) وأبي الوفاء البوزجاني (٣٢٣ ـ ٣٨٨/ ٩٣٤ ـ ٩٩٨) وثابت بن قرة (٢٢١ ـ ٢٨٩/ ٨٢٩ ـ ٩٠١) وأبي الــريحــان البــيروني (٣٦٢ ـ ٤٤٠/ ٩٧٢ ـ ١٠٤٨) وابن يونس، صاحب الزيج الحاكمي (بين ٩٩٠ و١٠٠٧م) ونصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢/ ١٢٠١ ـ ١٢٧٤).

فأثبت البتاني وثابت بن قرة العلاقة الخاصة بالمثلث القائم الزاوية

$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا آ}} = \frac{\text{جا ب}}{\text{جا با}}$$



كما حصل البتاني على العلاقــة:

جتا أ = جتا ب + جا ب جا ج جتا آ

واستخدمها لتعيين سمت الشمس إذا عرف ميلها وارتفاعها وإذا علم ارتفاع القطب أي عرض البلد.

وأقر التبريزي وأبو الوفاء والخوجندي العلاقة العامة:

$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا آ}} = \frac{\text{جا ب}}{\text{جا با}} = \frac{\text{جا ج}}{\text{جا جا}}$$

وبرهنوا عليها بعدة أدلة، وكان ابن يونس أول من وقف على العلاقة:

$$\frac{1}{2}\left[\text{جتا (أ - ب) + جتا (أ + ب)}\right] = \text{جتا أ جتا ب}$$

وحل جابر بن أفلح لأول مرة مثلثا كرويا قائم الزاوية علم ضلعه والزاوية المجسمة المجاورة له (با).

وعرفت العلاقة جتا a = جتا أ جتا با بعلاقة جابر وعرف لعلماء العرب في نظرية اختلاف المنظر مشكل أداهم إلى حل المعادلة التي عرفت فيما بعد باسم معادلة كبلار.

$$\text{د (ز) − ك جا ٥ (ز) = ز}$$

فحلوها بطريقة (التعديل بين السطرين) بأبرع ما يكون العمل في الحساب التقريبي، واستخدم البيروني تعديلا من الدرجة الثانية في حله لمعادلات ثلاثية من نوع: جا س = د. (س) أو ظا س = د (س)، فكان حله إذا عرفت قيمة خاصة.

$$\text{سٍ: د (سٍ) = د (سٍ) + (س − سٍ) د (سٍ)} \quad \frac{\frac{\text{+ س − سٍ) ٢ د (سٍ + أ) − د (سٍ)}}{\text{أ}} - \frac{\text{د (سٍ) − د (سٍ − أ)}}{\text{أ}}}{\text{أ}} \quad \text{− د (سٍ) + أ)}$$

ولاتختلف نتيجة عن الحل الصحيح إلا بغفلته عن عامل $\frac{1}{2}$ يجب أن يضرب فيه الحد الأخير من الجملة .

ويجدر أن نشير إلى أن أبا الوفاء في القرن العاشر للميلاد وصل بطريق تقريبية إلى حاسب جا ٣٠ بتقريب ١٠ $^{-8}$ (أي جزء من مائة مليون جزء) .

ثم إن كتاب الشكل القطاع لنصير الدين الطوسي وصل بحساب المثلثات الكروية إلى أقصى حدوده وكان له أقوى الأثر على ريجيو منطانوس فيما بعد (١٤٦٤م).

ونقتبس من كتاب (جامع المبادىء والغايات)[٦٢] للحسن المراكشي هذا الجدول كي نقف على مدى الدقة في عمل العرب في حساب المثلثات:

	القيمة اليوم	الخطأ
ظا ٩° = ٠,١٦٦	,١٥٨	٠,٠٠٨
ظا ١٨° = ٠,٣٣٣	٠,٣٢٥	٠,٠٠٨
ظا ٢٧° = ٠,٥٠٠	٠,٥١٠	– ٠,٠١٠
ظا ٣٠° = ٠,٥٨٣	٠,٥٧٧	+ ٠,٠٠٦
ظا ٣٣° = ٠,٦٦٦	٠,٦٤٩	+ ٠,٠١٧
ظا ٣٦° = ٠,٧٥٠	٠,٧٢٧	+ ٠,٠٢٣
ظا ٣٩° = ٠,٨٣٣	٠,٨١٠	+ ٠,٠٢٣
ظا ٤٢° = ٠,٩١٦	٠,٩٠٠	+ ٠,٠١٦

د ـ الفلك

يقول حسين نصر: «إن الآيات القرآنية التي تشير إلى الطبيعة تتعلق في معظمها بالسماء، وهذا التأكيد من قبل أقدس المصادر الاسلامية بالاضافة إلى ميل العرب الرحل الطبيعي إلى النظر في السماء أثناء تجوالهم في أغوار الصحراء بمساعدة النجوم، هذان العاملان حركا علم الفلك بدفعة قوية منذ بداية الحضارة الاسلامية، كما أفردا مكانة رفيعة لهذا العلم وما يلحق به، من بين العلوم العقلية، حتى إن الفقهاء وعلماء الدين المعارضين لبعض هذه العلوم استثنوا علم الفلك، بل إن الأمر بلغ ببعضهم إلى أن أحلوه مكانا رفيعا[٦٣]».

واجتهد الكثير من الأعلام في استنباط الطرق لتعيين سمت القبلة، وعنوا بعلم الميقات لتحديد أوقات الصلاة...

وأجمع الفقهاء والمتكلمون، وبالأحرى أهل الحساب وعلماء الفلك، على انكار التنجيم، فحصر أعلامهم عملهم في رصد النجوم الثابتة والكواكب السيارة وتقدير حركة الكواكب وصنع آلات الرصد المدققة، وحرروا (الأزياج الممتحنة) وأعادوا النظر في قياسات القدامى وتقديراتهم، ومن ذلك أن المأمون اطلع على دور كرة الأرض حسب

الكتب القديمة «فأراد أن يقف على حقيقة ذلك، فسأل بني موسى (بن شاكر) عنه وكلفهم بتحريره، فقاسوا الدرجة الأرضية بصحراء سنجار ووطآت الكوفة فكانت النتيجة ستة وستين ميلا وثلثين»[٦٤].

وتوالت الأرصاد وجمعت النتائج، فمن أهم التدقيقات التي تمت على يد العرب ما يلي:

١ ـ ضبط قيمة الميل الكلي (وهو ميل فلك البروج على خط الاستواء)
(قاس القدماء هذا الميل فوجدوه (٢٠″ ٥١′ ٢٣°)، ورصده بنو موسى ببغداد وأبو الحسين بن الصوفي بشيراز والبتاني وأبو الوفاء ببغداد والخازن بالري فوجدوه مقدارا أقل، وضبطه ثابت (بن قرة) بمقدار (٣٠″ ٣٣′ ٢٣°) والخوجندي بقدر ٢١″ ٣٢′ ٢٣°، والطوسي (نصير الدين) بالمراغة بقدر (٣٠′ ٢٣°)[٦٥].

هذا مثال مما ألزم به علماء الفلك العرب أنفسهم من المحنة والعناء قصد التمحيص والتدقيق.

ونحن نلاحظ أن القيمة المدققة التي ضبط بها الفلك الحديث الميل الكلي هي ٢٧ ٢٣°، ونشير إلى أن هذا الميل ينتقص بمقدار دقيقة واحدة كل ١٢٨ سنة[٦٦].

٢ ـ تدقيق حركة الاعتدالين إلى خلاف التوالي Précession des equinoxes

«الكواكب الثابتة على رأي بطلميوس ومن كان أقدم منه تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا (أي درجة واحدة) من فلك البروج، كما يسفر عن ذلك تصفح المقالة السابعة من كتاب المجسطي، فتمام الدور إنما يحصل في ٣٦٠٠٠ سنة.

وأما على رأي المتأخرين فتقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدور في ٢٣٧٦٠ سنة.

وقوم من محققي المحدثين وجدوها تقطع في كل ٧٠ سنة درجة فيتم الدور في ٢٥٢٠٠ سنة»[٦٧].

على اننا نلاحظ أن الدور يتم حسب التقدير المعاصر في ٢٥٨٠٠ سنة[٦٨].

٣ ـ قدر بطلميوس السنة الشمسية بـ ٣٦٥يو ٥سا ٥٥دق ١٢ثا
وحسب البتاني: ٣٦٥يو ٥سا ٤٠دق ٢٤ثا
وحسب ثابت بن قرة: ٣٦٥يو ٦سا ٩دق ١١ثا
وعند المحدثين: ٣٦٥يو ٦سا ٩دق ١٣ثا

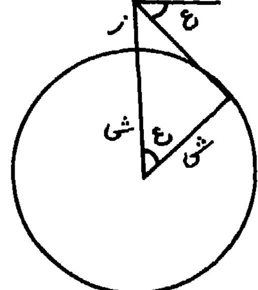
٤ ـ قياس الدرجة الأرضية حسب بني شاكر ٥٦ ميلا وثلثان والميل يقارب ١٩٧٣ مترا إذن الدرجة = ١١١٨١٥م فتفوق الواقع بقدر ٨٧٧م.

أي أن الخطأ النسبي ٧,٪

وفي هذا السياق لا بد أن نشير إلى طريقة اختص بها البيروني وهي الآتية:

طريقة البيروني لقياس نصف قطر الأرض، أو طريقة انحطاط الأفق المرئي[٦٩]:

وهي طريقة من استنباطه، لم يسبق إليها، استخدمها بناندا[٧٠] إذ قاس ارتفاع الجبل القريب منها ثم صعد إلى قمة الجبل وقاس انحطاط الأفق فوجده «انقص قليلا من ثلث وربع جزء «٣٥» فأخذه أربعا وثلاثين دقيقة، واستخرج عمود الجبل بأخذ ارتفاع ذروته في موضعين، هما مع أصل العمود على خط مستقيم، فقاربت نتيجته ما وصل إليه علماء المأمون، بنو شاكر في صحراء سنجار وبيطاح الكوفة، فاطمأن إلى طريقته»[٧١].



إذا كان انحطاط الأفق ع

$$\text{جتاع} = \frac{\text{ش}}{\text{ش + ر}}$$

$$\Leftarrow \text{ش} = \frac{\text{رجتاع}}{\text{١ ـ جتاع}}$$

٥ ـ يشير البيروني إلى خطأ وقع فيه بطلميوس إذ لم يتنبه إلى حركة أوج الشمس، يقول في (الاثار الباقية ص ـ ٩): «إن السنة هي عودة الشمس في فلك البروج إذا تحركت على خلاف حركة الكل إلى أي نقطة فرضت ابتداء حركتها... وهذه العودة عند بطلميوس متساوية، **إذ لم يجد لأوج الشمس حركة**، وهي عند غيره من أصحاب السند هند **والمحدثين** غير متساوية، **لما أدت إليه أرصادهم من وجود حركة لها...**».

بل إن أبحاث الأستاذ ر. نيوطن، من مختبر الفيزياء التطبيقية بجامعة جوهن هبكينس بماريلاند، قد تجعلنا نحترز احترازا كبيرا إذا ما تعرضنا لأرصاد بطلميوس، بل أن حسابات نيوطن تشير إلى أن «مازعم بطلميوس انه قام به من الأرصاد لم يتم البتة ولم يجره بطلميوس مطلقا، بل إنه صنعها قصدا كي تبدو نظرياته موافقة لأشهر أرصـــاد الفلكيين المتقدمين عنه في الزمن ـ وبالجملة إن أرصاد بطلميوس كاذبة...» ويضيف «تكاد تكون الأرصاد البابلية والاسلامية هي الأرصاد الوحيدة المفيدة التي

قام بها أهل الفلك قبل بداية النشاط العارم في هذا الميدان من قبل أوروبا حوالي سنة ١٣٠٠...

وأهم المؤلفين المسلمين الذين تم استغلال نتائجهم هم: البتاني (٩٢٠) البيروني (١٠٢٥) ثابت بن قرة (ت ٨٨٠) ابن يونس (١٠٠٨)...

وهذا الأخير قد سجل نتائج عشرة أرصاد للاعتدالين والمنقلبين ولتسعة كسوفات[٧٢].

٦ ـ لعل قمة ما بلغه التأليف العربي في الفلك هو كتاب (جامع المبادىء والغايات) لابن علي الحسن بن علي المراكشي (كان حيا بعد سنة ٦٨٠هـ/ ١٢٨١ إذ يوجد في كتابه جدول يتضمن مطالع جملة من الكواكب الثابتة لآخر سنة ٦٨٠هـ) ومن أهم ما أبقى لنا المراكشي وصفه المدقق لمختلف آلات الرصد المستعملة عند العرب وكيفية وضعها والعمل بها، ومن بينها الكرة والاسطرلاب الكري والشاملة والصفيحة الزرقالية وأنواع الأربـاع المتعددة كربع الدستور والحفير وساق الجرادة والآلات الجيبية «وهي التي تؤدي إلى المطلوب المتناسب وتمكن من معرفة الوقت الحقيقي، ليلا ونهارا، دون حساب، وبمجرد الرصد لارتفاع الشمس أو الكوكب تعلم مطالعه وبعده» ويقول في هذا الصدد أميدى سيديو: «إذا أردنا أن نقف على شروح تقنية طيبة ومعلومات إيجابية فالواجب أن نولي وجهنا شطر كتاب الحسن المراكشي»[٧٣].

ويبقي لنا المراكشي عدداً كبيراً من الجداول المتعلقة بحركات الكواكب أجمعها وباحداثياتها الفلكية، ومن أهم هذه الجداول ما يخص أطوال البلدان وأعراضها، مكونا شبكة مترابطة الأطراف تمتد على دار الاسلام قاطبة، نجد من بينها ارشادات جغرافية رياضية عن الجناح الغربي من العالم الاسلامي وعن منطقة البحر الأبيض المتوسط[٧٤].

ومن المعلوم أن هذه النتائج تعين عمليا اتجاه الخط الرأسي في كل هذه البلدان، وسط الفضاء، أي العمود على سطح الأرض في تلك النقط وستمكن هذه المعلومات فيما بعد العلماء والباحثين من تدقيق تصورهم لشكل الأرض الحقيقي[٧٥]. أي ما يقارب السطح الناقص الدوراني المفلطح العمودي على مجموعة هذه الخطوط الرأسية. ويقول جورج سارتن عن (جامع المبادىء والغايات): «إن هذا المصنف أهم مساهمة للجغرافيا الرياضية، لا فحسب في أرض الاسلام بل وحتى خارجها، في كل مكان».

٧ ـ ينتقد البيروني[٨٦] في كتابه (القانون المسعودي) (بين ٤٢٢هـ و٤٢٧/ و ١٠٣٠م و١٠٣٦) آراء بطليموس ـ ستة قرون قبل غليلو ـ فنجد فيه هذه الملاحظة المهمة التي يقرر بها أنه ليس من الحتمي أن تكون الأرض هي مركز العالم كما اعتبرها

بطلميوس فيقول بنصه: «وإن حركة الأرض دورا ليست بقادحة في علم الهيئة شيئا، بل تطرد أمورها معها على سواء ... وقد أكثر الفضلاء من المحدثين بعد القدماء الخوض في هذا الباب، ونظن أنا قد أربينا عليهم من المعاني لا الكلام، في كتاب مفتاح الهيئة» ويبلغ نقد النظام البطلمي أوجه في الأندلس، إذ يرى الزرقالي أن مدار عطارد بيضوي لا مغلق أي إن حركته حلزونية وهو رأي ثوري في عصره.

ويحاول البتروجي الرجوع إلى نظرية أودكسوس (٣٥٥ ـ ٤٠٨م) ونبذ مبدأ المركزية للأرض والقول بأن الكواكب السيارة لها المركز نفسه .

واعتقد جابر بن أفلح (حوالي ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م) أن الزهرة وعطارد أبعد من الشمس.

ولنصير الدين الطوسي وابن الشاطر الدمشقي (ت ٧٧٧هـ/ ١٣٧٥م) رأي في حركة الكواكب المجردة يشبه نظرية كوبرنيكوس.

٨ ـ من المعلوم أن الاسطرلاب هو الآلة الرئيسية للرصد وانها ترتكز على مبدأ الاسقاط المجسم للكرة السماوية على مستوى خط الاستواء باتخاذ نقطة النظر في القطب.

«وقد نقل أبو حامد الصغاني رأس المخروطات (أي نقطة النظر) عن القطبين وجعله داخل الكرة أو خارجها على استقامة المحور فتشكلت خطوطا مستقيمة ودوائر وقطوعا نواقص ومكافآت وزوائد. كيف أرادها، **ولم يسبق إلى هذا التسطيح العجيب،** ومن (التسطيح) نوع **سميته** الاسطواني، **ولم يتصل بي أن أحدا من أصحاب هذه الصناعة ذكره قبلي،** وهو أن يجوز على ما في الكرة من الدوائر والنقط خطوط وسطوح موازية للمحور فيتشكل في سطح معدل النهار خطوط مستقيمة ودوائر وقطوع ناقصة فقط»...[٧٧].

وابتكر العالم الأندلسي علي بن خلف (القرن الخامس الهجري) تسطيح الكرة على مستوى عمودي على فلك البروج، وهو مبدأ (الصفيحة الشاملة) وابتكر أبو اسحاق الرزقالي (الصفيحة) المعروفة باسمه جاعلا نقطة النظر في الاعتدالين ومستوى الاسقاط الدائرة الكبرى المارة من المنقلبين.

* * *

ثانيا: العلوم الطبيعية:

أ ـ الفيزياء: علم البصريات:

مما يلفت النظر عند استعراض مصنفات الحسن بن الهيثم في العلوم الطبيعية ما أولى من اهتمام خاص بقضايا الضوء والأبصار.

فمن هذه المصنفـات:

- مقالة في الضوء، خ برلين ٦٠١٨، المكتب الهندي ٧٣٤,٤ عاطف ١٧١٤,١١ فاتح ٣٤٣٩,٦ط. حيـدر آبـاد ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م ط J. Baarman في ZDMG مج ٢٦ (١٨٨٢). ط. القاهرة ١٩٣٦ ترجمها إلى الانجليزية الأستاذ علي ناصر رايدي.
- مقالة في ضوء القمر، خ المكتب الهندي ٧٤٣,١٥,٩ وهي مقالة مهمة يسجل فيها ابن الهيثم آراءه في بعض الظواهر الطبيعية كالضوء والألوان والحركات السماوية.
- مقالة في قوس قزح والهالة، خ عاطف ١٧١٤,١٤.
- مقالة في اختلاف المنظر، خ المكتب الهندي ٧٣٤.١٩ معجم روزن ١٩٢,٦.
- مقالة في الأثر الذي في (وجه) القمر، خ المكتبة البلدية بالاسكندرية خ. دار الكتب المصرية ترجمها C. Schoy ، هانوفر ١٩٢٥.
- تلخيص علم المنـاظـر في كتـابي أوقليـدس وبطلميـوس و(تتمـة معـاني القلة الأولى المفقودة من كتاب بطلميوس).
- مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر خ عاطف ١٧١٤,٩ ط حيدر آباد ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
- مقـالة في المـرايـا المحـرقة بالقطوع، خ المكتب الهندي ١٧١٤,٩,٦ ط حيدر آباد

١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م ترجمها J.L. Helberg E. Wiedemann ضمن المكتبة الرياضية Bibliotheca Mathematica X C (١٩١٠) ص ٢٠١ ـ ٢٣٧.

- مقالة في الكرة المحرقة خ عاطف ٣٤٣٩,٤.
- مقالة في صورة الكسوف، معجم روزن ١٩٢,٢.
- مقالة أضواء الكواكب، فاتح ٣٤٣٩,٩، عاطف ١٧١٤,٢ برلين ٥٦٦٨، المكتب الهندي ٧٣٤,٣.
- مقالة في المناظر على طريقة بطلميوس.
- كتاب المناظر، وهو أهم كتب ابن الهيثم في العلوم الطبيعية وقد صار على حد تعبير مصطفى نظيف (المرجع المعتمد عند أهل أوروبا حتى القرن السادس عشر للميلاد).

ودونك تلخيص لما جاء في مقالات هذا الكتاب:

١ ـ مقدمة، وهي من أجل ما كتب في مناهج البحث العلمي ثم يليها بحث عن خواص البصر، وخواص الأضواء، وكيفية إشراقها وما يعرض بين البصر والضوء، وهيئة البصر، وكيفية الابصار وآلات البصر ومنافعها، والعلل اللازمة للابصار.

٢ ـ الصفات التي يدركها البصر وكيفية إدراكها.

٣ ـ أخطاء البصر وأنواعها.

٤ ـ الابصار بواسطة الانعكاس ـ كيفية انعكاس الصور.

٥ ـ القول في الخيال.

٦ ـ اغلاط البصر الناشئة عن الانعكاس الخ...

٧ ـ الابصار بواسطة الانعطاف من وراء الأجسام المشفة. دراسة الانعطاف.

* ومن المسائل التي اشتهرت باسم الحسن في الغرب، المشكل الذي يحله في المقالة الخامسة (مشكل Alhazen) ويتمثل في النص التالي: «هب نقطتين أ و ب على محيط دائرة مركزها م وشعاعها ش، المطلوب تعيين نقطة ن على الدائرة إذا انطلق شعاع ضوء من أ إليها مر بنقطة ب بعد انعكاسه فيها على سطح مرآة الدائرة».

وآل حل الحسن إلى معادلة من الدرجة الرابعة توفق إلى حلها بواسطة تقاطع الدائرة والقطع الزائد.

* ولا بد أن نلفت النظر هنا إلى سلوك ابن الهيثم الفكري ومنهجه الطريف البديع في

البحث العلمي، ولا سيما عند فضه نهائيا للخلاف العظيم الذي فرق طويلا بين الفلاسفة وعلماء المناظر فيما يخص كيفية الابصار.

«فهذا اقليدس وبطلميوس وأصحاب التعاليم جميعا كانوا متفقين على أن الابصار هو بخروج شعاع من البصر إلى المبصر، كأن العين يمتد منها شيء حتى يلمس المبصر، ومتى يلمس هذا الشيء، الممتد من العين المبصر، يقع الاحساس فهذا الشعاع الخارج من البصر هو في زعمهم، نظير ما يسميه علماء الاحياء في الحشرات (قرون الاستشعار)، ولقد كان ديكارت ـ بعد ابن الهيثم بقرون ـ يشبه الانسان، وهو يبصر المبصرات بعينيه الاثنتين، بالكفيف الذي يتحسس المحسوسات من حوله بعصوين يمسكهما في يديه[٧٨]».

يعيد ابن الهيثم النظر في علم البصريات، ـ مستأنفا إياه في مبادئه ومقدماته ـ، ويجري التجارب المتعددة في الظروف المختلفة ومع أضواء متنوعة من ضوء مباشر وضوء شعاع منعكس ومن خيال يشاهد بواسطة الانعطاف «مستندا إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة» فوجد «برد اليقين» و«انتهى إلى الحق الذي به يثلج الصدر».

ويقـر ابن الهيثم ـ وله ترجع الأولوية في ذلك ـ أن ظاهرة النور موجودة في حد ذاتها، متميزة عن مختلف الظاهرات الطبيعية بقطع النظر عن الشخص المبصر، فليس النور صفة من صفات العين وخاصة من خواصها الوظائفية.

والنور، ككائن طبيعي، ولد على يد الحسن بن الهيثم، ولذا حق له أن يدعى (أبا النور) و(منشيء علم البصريات)... وصار في الامكان أن يدرس عامل النور في حد ذاته وأن يقارن بين شتى ظواهره وأن يحشر الشبه مع شبهه والقرين مع صنوه وأن يلتقط باستقراء ما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس، وتحرى ابن الهيثم في سائر ما ميزه وانتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، وكانت النتيجة بلوغه القوانين العامة في ظاهرة الانعكاس والوقوف على القانونين الأولين في الانعطاف وتحسس القانون الثالث منه إذ أثبت أن زاوية الانعطاف ليست مناسبة لزاوية السقوط، ونحن نعلم الآن أن جيبها مناسب لجيب زاوية السقوط.

يقرر ابن الهيثم: «إن كان جسم الضوء ألطف من المخالف كان انعطاف الضوء عن استقامته إلى جهة العمود، وإن كان أغلظ فإلى خلاف جهته» ويضيف: «لنتوهم من موقع الضوء على سطح المخالف عمودا عليه في المخالف وسطحا مستويا مارا بنقطتي مبدأ الضوء وموقعه قائما على سطح المخالف، يعني على السطح المستوي المماس لسطح المخالف فيكون العمود المذكور فيه وكذا الخط الذي عليه ينعطف الضوء في المخالف»[٧٩].

ويفسر ابن الهيثم تضخم قرص الشمس قرب الأفق، ويسجل أن الشفق يبدأ وينتهي إذا كونت الشمس تحت الأفق زاوية تساوي ١٩ درجة.

ويلاحظ ابن الهيثم ملاحظة ستكون فيما بعد أساس نظرية هو يجنس المعروفة (بالمسافة النورية) فيقول: «إن الحركة على العمود أسهل وأقوى وان ما كان من المائلة أقرب إلى العمود كانت الحركة عليه أسهل مما بعد، فالضوء إذا صادف جسما مشفا أغلظ فإنه بغلظه يمانعه من النفوذ من جهة حركته، وليست الممانعة في غاية القوة فليس يعود في الجهة التي يتحرك منها».

ب ـ الكيمياء (أو السيمياء في بداية الأمر)

استند العرب في البداية إلى ما ورثوه عن اليونان من فكرة العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، والطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإلى أن من الأشياء ما تكون فيه هذه الطبائع بالقوة ولا تكون بالفعل فيمكن تفصيلها وتدبيرها حتى تخرج من القوة إلى الفعل، وصار عمل الكيمياء يقصد منه البحث عن أجسام تمكن من تغيير بعض هذه الطبائع وتحويلها واظهار غيرها.. وتتمثل أعمال الباحثين في هذا السبيل في حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير، تجميد الذائب منها بالتكليس وامهاء الصلب بالقهر.

وكان كل الباحثين في الكيمياء عالة على أبي موسى جابر بن حيان الصوفي[٨٠] وهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى معرفة الماهية الكيفية للطبائع بل «الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها، فمن عرف ميزاتها عرف كل ما فيها وكيف تركبت»، فالمعرفة تتعلق إذن بالكم ونحن نبلغها بالتجربة: «فمن كان دربا كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع».

ويقول في كتاب الخواص انه سيذكر «ما توصل إليه بتجربته الشخصية فما صح أورده، وما بطل رفضه، وان ما استخرجه سيقابله على أقوال غيره»[٨١] والعلم يبلغ بالمثابرة، فإذا جمعت التجارب ودرست أسبابها «على الولاء والدوام، خرج العلم منها وانقدح».

وينسب برتلوجل ابتكارات العرب في الكيمياء إلى جابر، ولذا عرفت الكيمياء باسم (علم جابر).

ومن الثابت أن العرب استحضروا عددا من المركبات التي تعد من أركان علم الكيمياء في العصر الحديث، ومن ذلك ماء الفضة (حامض الأزوتيك NO3 H) وزيت

الزاج (الحامض الكبريتيك SO4 H2) وملح البارود (نيترات البوتاس NO3 K) والزاج الأخضر (سلفات الحديد SO4 Fe) وروح النشادر (NH3)وحجر جهنم (نيترات الفضة NO3 Ag) كما عرفوا الصود الكاوي والبوتاس (القلي، ومنه جاء الرمز الكيميائي Kallium = K).

ولاحظ جابر ما يحدث من راسب كلوريد الفضة Ag Cl عند إضافة محلول ملح الطعام Na Cl إلى محلول حجر جهنم No3 Ag ، وأعلن أن مركبات النحاس تكسب اللهب لونا أزرق[٨٢].

ولعل أهم ما ساهم به هؤلاء العلماء في ميدان الكيمياء هو انهم رفضوا السحر والتنجيم وجاهروا بانهم لا يسلمون إلا بما تثبته التجربة من حقائق.

* * *

ج ـ علم النبات

كان لأقوام العالم العربي منذ القدم معرفة بالفلح وخدمة الأرض وبقيت تقاليد الفلاحة متوارثة في وادي الرافدين وفي المغرب العربي، خصوصا من خلال كتاب الفلاحة النبطية الذي نقله ابن وحشية بعد تخليصه مما كان يشوبه من أساطير وتعاويذ، وخصوصا أيضا بفضل (كتاب الفلاحة الأندلسية) لأبي زكريا يحيى المعروف بابن العوام الأندلسي. ونما علم النبات على يد العرب ولا سيما منذ عهد عبدالرحمن الناصر بقرطبة إذ أنشأ بها حديقة نباتية عظيمة وخصصها للنباتات الطبية، وبعث بالارساليات إلى كل البلدان للبحث عن بذور نباتات جديدة، وجلب أنواعا من المزروعات وأصنافا من الأشجار عكف على دراستها الاخصائيون وسجلوا نتائج تجاربهم المتعلقة بغراستها في الحدائق والحقول وخواصها الغذائية والعلاجية[٨٣] (ت ٦٤٦/ ١٢٤٩) واستخدم العرب في دراساتهم التجربة والملاحظة، فنشاهد ابن البيطار ينتقل في البلاد من الأندلس إلى الشام مارا باقطار المغرب وبمصر مسجلا كل ما يعاين من النباتات ويصفها بدقة، بل إن رشيد الدين الصوري (ت ٦٣٩/ ١٢٤١) يستصحب مصورا فنانا يصور النباتات في لوحات ملونة بلونها الطبيعي تمثل جملة مراحل تطورها ونموها.

وقد أغنى العرب علم النبات بمسائل كثيرة ومستحضرات متعددة وأنواع من الأدوية كالأشربة والدهون والمراهم والكحول واللعوق الخ[٨٤].

وبلغ علم النبات الأوج في القرن السادس عشر الميلادي على يد القاسم بن محمد الوزير الغساني، طبيب السلطان السعدي المغربي أحمد المنصور، وبقي لنا منه مخطوط

بعنـوان (حـديقـة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار[٨٥])، امتاز بمحاولة طريفة لتصنيف النباتات كانت الأولى من نوعها.

فهـو يقسم النبـاتات تقسيما ابتدائيا يسميه الجنس ويفرعه حسب الصفات العامة الجوهرية أو العرضية التي يتصف بها العشب ثم تقسيما يسميه النوع، وأحيانا تقسيمـا ثالثـا هو الصنف فمن ذلك انه يعتبر جنس الشجر وجنس الشجر الصغير وجنس التنماس، وهو حسب تعريفه ليس من الشجر ولا من البقل بل يلحق بالشجر الصغـير كالياسمين والنسرين، ويعرف البقل «المتولد من حبته، المستأنف كل سنة»، ويستعرض الغساني ما يعرض للساق والورق والثمر من أعراض.

فهذا جنس اليقطين (وهو نبت يفترش الأرض ولا ساق له) وجنس اللبلاب المعرش وجنس القصب وجنس الديس وجنس الكلوخ، ثم هو يذكر الهدبات، وهي ماله أوراق مستطيلة قليلة العرض، والمترسات، ذات الأوراق المستديرة، والألسن كلسان الحمل ولسان الثور، والكفوف كالخروع الخ.

ومن الاستعمالات اللسانية الطريفة استعمال الغساني لصيغ الجموع لتصنيف النبات: الشيحات والكلوخ والاقاحي الخ وتلك خطوة أولى نحو فكرة الفصيلة التي جمع فيها ما تشابهت صفاته من النباتات...

وتجـدر الاشـارة إلى أن أول تأليف أوروبي في تصنيف النبات هو كتاب De Plantis لمؤلفـه الايـطالي Andrea Cesalpino وكان وضعه حوالي سنة ١٥٢٤ وطبع بفيرنزا سنة ١٥٦٣.

* * *

د ـ الطـب

من أول ما اهتم به العرب من العلوم بعد الفتح الاسلامي علم الطب فعمل جمع من النقلة، ومن أشهرهم حنين بن اسحاق العبادي (٨٠٩ ـ ٨٧٣) وابنه اسحاق وابن اخته حبيش الاعسم وثابت بن قرة وغيرهم كثيرون، عملوا كلهم على ترجمة أصـوله وفـروعه من أمهات الكتب اليونانية والهندية، واستخلصوا مادة هذه الكتب ورتبوها وبوبوها فصارت كتبهم بذلك أوضح عرضا وأجلى تصنيفا.

وليس في الامكان، ولو في عرض موجز، أن نقوم بتقديم أطباء العرب الذين بلغوا القمـة في العلم وطبق صيتهم الآفـاق، وتنـاقلت الأجيـال آثارهم في مختلف البلدان

الاسلامية وغير الاسلامية، حتى إن أسماء جمع من هؤلاء الاعلام قد نقشت على بوابة كلية الطب بباريس أو غيرها من معاهد العلم بأوروبا.

وذلك أن معظم ما بقي لنا من المصادر ما زال مخطوطا لم يدرس محتواه ولم تحقق مادته، كما أن الكثير مما ترجم منها إلى اللاتينية دخلها كثير من الأخطاء في المضمون والشكل.

وأخيرا إن الأصول اليونانية والهندية وغيرها التي نقل عنها العرب قد تلاشت وفقدت. فلا يكون من اليسير أن نحكم حكما قطعيا كاملا على مدى ما ساهم به العرب في حقل الطب وأهمية ما تقدموا به من أعمال في العلوم المتصلة بالطب...

أضف إلى ذلك أنه لن يكون لعصر من العصور أن يزن بميزانه الخاص إنتاج عصر مضى وانقضى، فالظروف تتباين، والمعايير تختلف ولا تجمع بينها وحدة القياس.

إذن سنقتصر على عرض نماذج مما ثبت من طرائف ما ابتكر أطباء العرب وروائع اكتشافاتهم التي اسهموا بها في تقدم صناعة الطب نظريا وعمليا.

وسننطلق من سؤالين يشتركان في صيغة الجواب:

١ ـ هل اكتفى أطباء العرب بمجرد التتلمذ لأطباء اليونان والهند وجملة من نقلوا عنهم المادة الطبية؟.

٢ ـ هل تقيد أطباء العرب بحرمية التشريح لجثث الموتى وهل بقوا في باب التشريح والجراحة عالة على جالينوس وبقراط وغيرهما؟.

وحسبنا في هذا الصدد أن نشير إلى تصويبات أطباء العرب لما كان خطأ في كتب جالينوس لنوقن أنهم اعتمدوا أولا وبالذات على تجربتهم الشخصية وانهم مارسوا هم أنفسهم التشريح سواء على الحيوانات أو على جثث الموتى.

ويكفي أن نذكر بتعليقات علاء الدين المعروف بابن النفيس (القرن السابع للهجرة) في كتابه (شرح تشريح القانون) ونقده جالينوس وابن سينا مصرحا: «والتشريح يكذبهما».

ولا بد أن نذكر باكتشافه للدورة الدموية الرئوية، قبل هارفي Harvey (١٦٢٨) بل قبل شرفتسيوس Servetcios وفيساليوس Vesalius وكولمبو Colombo وسيزلبينو Cesalpino بقرون.

فأما رأي جالينوس والقدامى فكان يتمثل في «أن الدم يتشكل في الكبد حيث ينقل إليه الوريد البابي الأغذية من الأمعاء بعد هضمها وتحضيرها فتتحول فيه إلى دم، ومن

الكبد يتوزع الدم بواسطة الأوردة على أجهزة الجسم وأعضائه.

«وكان قسم من الدم يصل إلى القلب الأيمن بواسطة الوريد الأجوف، وفي البطين الأيمن يتخلص هذا الدم مما يكون قد علق به من شوائب ويسخن ويرقق ثم يعود مطهرا بعد العملية التحضيرية إلى الأوردة ومنها إلى الأعضاء، ويمر قسم من الدم المسخن المرقق إلى البطين الأيسر عبر منافذ غير مرئية كائنة في الحجاب الحاجز بين البطينين وفي البطين الأيسر يختلط الدم مع الهواء الآتي من الرئتين بواسطة الشرايين الوريدية (أي الأوردة الرئوية)، ومن هذا الخليط تتولد الروح في البطين الأيسر الذي يوزعها بدوره على الجسم كله بواسطة الأبهر»(٨٦).

فحسب هذه النظرية لم يكن للرئة من وظيفة سوى تبريد الدم المرتفع الحرارة...

ويأتي ابن النفيس فيقول: «هذا هو الرأي المشهور، وهو عندنا باطل» أو «لا يصح البتة» أو: «هذا عندنا من الخرافات» أو «هذا ظاهر البطلان».

ثم يدلي برأيه الخاص فيقول:

«والذي نقوله نحن، والله أعلم، إن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح، وهي إنما تكون من دم رقيق جدا شديد المخالطة بجرم هوائي، فلا بد أن يحصل في القلب دم رقيق جدا وهواء ليمكن أن تحدث الروح من الجرم المختلط منها، وذلك حيث تولد الروح، وهو في التجويف الأيسر من تجويفي القلب. وإذا لطف الدم في هذا التجويف، فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح. **ولكن ليس بينهما منفذ، فإن جرم القلب هناك مسمت ليس فيه منفذ ظاهر، كما ظنه جماعة، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم، كما ظنه جالينوس، فإن** مسام القلب هناك مستحصفة وجرمه غليظ. فلا بد وأن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ في الوريد الشرياني إلى الرئة لينبث في جرمها ويخالط الهواء ويصفي الطف ما فيه **وينفذ إلى الشريان الوريدي ليوصله إلى التجويف الأيسر** من تجويفي القلب، وقد خالط الهواء وصلح لأن تتولد منه الروح، وما بقي منه أقل لطافة تستعمله الرئة في غذائها»(٨٧).

ولدينا مثال ثان يثبت ممارسة أطباء العرب للتشريح على الجثث وذلك ما يصرح به موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (٥٥٧هـ - ٦٢٩هـ) في كتابه (كتاب الافادة والاعتبار في الأمور **المشاهدة** والحوادث **المعاينة** بأرض مصر) إذ يذكر انه وجد تلا من الهياكل البشرية في مقبرة من المقابر ويواصل قائلا: «فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية ايصالها وتناسبها وأوضاعها ما **أخذنا علما لا نستفيده من الكتب**، أما انها سكتت عنه أو لا يفي لفظها بالدلالة عليه، أو يكون ما شاهدناه مخالفا لما قيل فيها، **والحس أقوى دليلا من السمع**، فإن **جالينوس**، وإن كان في الدرجة العليا من

التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه، **فإن الحس أصدق منه**».

ويرد على جالينوس إذ يصرح: «بأن عظم الفك الأسفل عظمان بمفصل وثيق عند الحنك» فيقول: «والذي شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا، واعتبرناه ما شاء الله من المرات في أشخاص كثيرة تزيد عن ألفي جمجمة بأصناف من الاعتبارات، فلم نجده إلا عظما واحدا من كل وجه»[٨٨] ويضيف: «وكذلك في أشياء أخرى غير هذه، ولئن مكنتنا المقادير بالمساعدة وضعنا مقالة في ذلك نحكي بها ما شاهدنا وما علمناه من كتب جالينوس».

وأما الجراحة (أو العلاج بالحديد) فبالطبع انها غنمت غنما كبيرا مما سبق أن ذكرنا من ممارسة للتشريح، وكان أكبر جراحي العرب أبا القاسم خلف بن العباس الزهراوي (١٠٣٠ ـ ١١٠٥م) (المعروف في أوروبا باسم Abulcasis) وكان لكتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف) عظيم الأثر في الغرب، وقد خصص القسم الأخير منه للجراحة وتعرض فيه لأهمية التشريح، ومنفعة الكي وتوسع في استعماله في فتح الخراجات واستئصال السرطان، وفضله على استعمال المشرط، (**مخالفا بذلك تعاليم اليونان**).

واستخدم أبو القاسم ربط الشرايين، قبل أمبروازباري بقرون ويعتبر برطال Portal انه أول من استعمل السنانير في استئصال العنبية (Polype) وأجرى عملية شق القصبة الهوائية على أحد خدمه ونجح فيها.

ومن أعلى أوجه الطرافة ما حلى به الزهراوي كتابه من رسوم لمختلف الآلات التي استنبطها لاجراء ما أجرى من عمليات جراحية متنوعة.

ومن نتائج هذا البحث العلمي العارم هذه التجارب المتعددة المختلفة ثمار طريفة لا تحصى.

الاختصاص في الطب:

ولعل من أهم ما يمكن أن يعزى للعرب في هذا الميدان تنظيمهم لصناعة الطب بما أرسوا من قواعد للتمييز بين فروع الاختصاصات جميعها، فتمكن بذلك أهل الذكر من تدقيق البحوث والتقدم على درب المعرفة.

يقول ابن قيِّم الجوزية: «الطبيب... هو الذي يختص باسم الطبائعي بمروده، وهو الكحال، وبمبضعه، وهو الجرائحي، وبموسه، وهو الخاتن، وبريشته، وهو الفاصد، وبمكواته، وهو الكواء، وبقربته، وهو الحاقن، وسواء كان طبه لحيوان بهيم أو انسان».

وهـذا أبـو جعفـر أحمـد المعروف بابن الجزار الطبيب القيرواني (٢٨٥هـ - ٣٥٠هـ/ ٨٩٨م - ٩٥٢م) يخصص مصنفا لطب المشايخ وكتابا (لسياسة الصبيان وتـدبـيرهم)، وهو في علمنا، أول كتاب عربي ظهر في هذا الاختصاص، بل إن ظاهرة التمييز بين الاختصاصات تبدو جلية عنده أيضا، إذ نشاهد لديه أول تفريق بين الطب والصيدلة، في المحل والشخص المشرف، إذ كان جعل في سقيفته غلاما له يدعى رشيقا وكلفه بصرف الأدوية للمرضى، على أنه يقوم هو بنفسه بتفقد ما نفد أو ما تقادم صنعه فيحضره من جديد.

ومن الاختصاصات التي برع فيها العرب وتقدموا بها أشواطا طب العيون[٨٩] أو الكحالة، ولحنين بن اسحاق كتاب رائد فيه (كتاب المسائل في العين) ويعتبر مصدر كل الدراسات العربية في الموضوع وما عقبها من دراسات خارج الوطن العربي، واشتمل الكتاب على تشريح العين وأسباب الأمراض وأعراضها وعلاجها، وبقيت بصمات حنين واضحة في هذا الميدان إذ ترجع إليه المصطلحات المستخدمة حتى اليوم من شبكية وصلبة وقرنية الخ...

وكان أيضا لكتاب (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى المحل الأرفع وعاصر علي بن عيسى جراح عبقري، هو عمار بن علي الموصلي صاحب (المنتخب في علاج أمراض العين) ويصف فيه طريقة عملية لقدح الماء بالعين (كتركتا) بواسطة مصه بابرة مجوفة، ويلاحظ أن ثابت بن قرة كان يعارض هذه الطريقة «إذ قد تمص الابرة أغشية أخرى».

تنظيم الصحة العمومية

وتجدر الاشارة إلى الظاهرة التنظيمية المحكمة في حقل الصحة العمومية، فاهتم أولو الأمر بانشاء البيمارستانات وإقامة المستشفيات في مختلف الحواضر، وأجروا عليها الأرزاق وحبسوا الأوقاف وعينوا المشرفين عليها والمتطببين فيها بواسطة امتحان يجرى على المرشحين ويحصل الفائز على رقعة بما يطلق له من الصناعة...

وكـان في كل مستشفى جنـاح للذكور وجناح للاناث، وفيها أقسام مخصصة للملابس والطعام والأدوية، وصيدلية تضم أنواع الشراب والمعاجين والمراهم والجبائر والسفـوفات الخ.. وكان من رسم البيمارستانات أن يعالج فيها الملي والذمي. وعينت السلطة أطباء يطوفون في الحبوس ويدخلون إليها ويعالجون من فيها من المرضى: بل انها أنشـأت نوعا من المستشفيات المتنقلة[٩٠] «تضم المتطببين وخزانة للأدوية والأشربة، يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إليه، ويعالجون من

فيه من المرضى، ثم ينتقلون إلى غيره».

وخصصت بيمارستانات لايواء أصحاب الأمراض المعدية كالجذماء وكانت تعرف بافريقية بدار الجذامة أو (الدمنة)، وكانت في غالب الأحيان توجد خارج المدن[٩١].

ومما اشتهر من المستشفيات حسب البلدان وعبر العصور:

- البيمارستان العضدي (أنشأه عضد الدولة ابن بويه ٩٤٩م - ٩٨٣).
- والبيمارستان العتيق بمصر، أنشأه أحمد بن طولون ٢٥٩هـ/ ٨٧٢م ثم المارستان المنصوري أنشأه قلاوون ١٢٨٤م.
- وبدمشق المارستان النوري، أنشأه الملك العادل نور الدين زنكي ١١٥٤م.
- وبتونس المارستان الحفصي، أسسه أبو فارس عبد العزيز (٧٩٦هـ - ٨٣٧/ ١٣٧٤ - ١٤٣٣).

ومستشفى العزافين، أسسه حمودة باشا المرادي سنة ١٠٧٣هـ/ ١٦٦٢م وكان أيضا مدرسة لتعليم الطب.
والمستشفى الصادقي (١٢٩٦هـ).
ومستشفى القرسطوق، أسسه علي باي (١١٧٢ - ١١٩٩/ ١٧٥٩ - ١٧٨٣).

ما سبق أن عرضنا يكفي للدلالة على استمرار الحركة العلمية والنشاط الطبي في البلدان العربية، كما تبرهن النماذج التي قدمناها على ما في هذا العمل من ابتكار وابداع وطرافة.

وبالطبع فإننا سنغفل الكثير من المساهمات التي ساهم بها العرب في هذا الميدان، فإن لها من الشهرة ما يغنينا عن التذكير بها وقد كفانا لوكلارك وبراون وبرطال وغيرهم مؤونة العرض لطرائف الانتاج الطبي العربي، من لفت ابن سينا النظر إلى وظيفة الشبكية في الأبصار ومن تمييزه بين التهاب الرئة وخراج الكبد رغم قرب مواضع الألم فيهما ومن اكتشافه لطفيلية الدودة المستديرة ومن تفطنه أن الفئران تنشر وباء الطاعون، ونحن لن نتعرض إلى أهمية كتاب (الحاوي) للرازي وإلى المشاهدات السريرية المسجلة فيه التي جمع ميرهوف عددا منها وعلق عليه، ولن نشير إلى رسالة (الجدري والحصبة) التي كانت أول كتاب عرف فيه بدقة ما بين هذين المرضين من فرق....

ولن نتوسع في الاشعار بقيمة (زاد المسافر وقوت الحاضر) لابن الجزار القيرواني وما امتاز به من ملاءمة الطب والعلاج لطبيعة العباد والبلاد مراعيا قدر اختلاف الطبائع

واعتبار الأقطار وتأثير الأدوية في قطر دون قطر بحسب اختلاف عروض الأقاليم والعادات... وقديما قال فيه كشاجم شاعر الرملة (٣٦١/ ٩٧١):

رأيت على زاد المسافر عندنا	من الناظرين العارفين زحاما
فأيقنت أن لو كان حيا لوقته	يحنا لما سمى (التمام) تماما

* * *

الخاتمة:

آن لنا أن نجمع ماسبق أن قدمنا من آراء وأن نلخص ماوجدنا من خواص للعلم العربي، وسنقتبس أهم مستنتجاتنا من كلمة كنا مهدنا بها لكتابنا عن (أدب العلماء) المخصص للرازي وابن الهيثم وابن سينا، مختصرين هذا التمهيد، مشيرين إلى الصفات المميزة للعلم العربي في مختلف أطواره وشتى الاختصاصات وهناك قلنا :

«حوت العربية طب بقراط وجالينوس وفلك بطلميوس وهندسة اقليدس وأبولونيوس وأرثماطيقي ديوفانطس وحيل ايرن وحكمة أفلاطون وطبيعيات أرسطو وغير ذلك من المعارف والعلوم ... على أن علماء العرب لم يقتصروا على وظيفة الوساطة وعلى الموقف السلبي ولم يكتفوا بمجرد النقل والتبليغ بل هم شرحوا الكتب المنقولة ووضحوا أساليبها وحرروها وناقشوها وعرضوها على محك التجربة المدققة والعقل الحصيف ...

وهم وقفوا مما اقتبسوا من المفاهيم العلمية القديمة موقف الحزم علما منهم «أن الحقائق منغمسة في الشبهات» وأنه «ماعصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل»[٩٢] .

وسرعان ما تزاحمت نتائج البحوث العلمية العربية في مختلف الاختصاصات مضبوطة مدققة، وكان من شأن مكتشفات العرب الدفع بالعلم خطوات شاسعة إلى الأمام، وسهلت أزياجهم الممتحنة وجداولهم المتقنة تأويل الظواهر الطبيعية وتفسير المشاهدات الفلكية تفسيرا صحيحا موفقا ملتصقا أتم الالتصاق بالواقع، وكان تصورهم للعالم وتقديرهم تحركات الكواكب وأبعادها النسبية وأحجامها وقيسهم للميل الكلي وللدرجة الأرضية .. وغير ذلك من النتائج غنيمة ذات بال هدت أرصاد طيكو براهه ووجهت كبلار نحو قوانينه المشهورة...

وفي الارثماطيقي وفي نظرية العدد مكنت الدراسات العربية من تنظيم هذه النظرية، فالعرب باستعمالهم الصفر استعمالا نظاميا.وبالوقوف على (حساب الوضع)

وترتيب العمليات الأساسية على الأعداد قد أقروا مميزات مجموعة الأعداد الطبيعية، واستكملت مجمـوعـة الأعداد المنطقية هويتها حين أتم العرب تنظيمها وضبط قواعد العمليات عليها والربط بينها وبين المجموعة الأولى، جاعلين بينهما تطابقا تقابليا بواسطة دراسـاتهم في النسبة والمناسبة، كما تم تجهيز مجموعة الأعداد الصماء بما قام به خاصة ابن البناء المراكشي وأبو علي القلصادي من بحوث مكثفة منسقة...

وفي علم البصريات رأينا أنَّ (النور، ككائن طبيعي، قد ولد على يدي الحسن بن الهيثم، ولذا حق لهذا العالم أن يدعى (أبا النور) و(منشىء علم البصريات)...

وفي الطب بقيت ترجمة (المنصوري) للرازي إلى اللاتينية يعمل بها في الجامعات الأوروبيـة حتى القـرن السابع عشر للميلاد، وكان لكتاب الحاوي أيضا أثر بالغ في أوروبا إلى فجر العصر الحاضر..

ويقول الدكتور William Osler «إن كتاب القانون لابن سينا كان بحق الانجيل الطبي بالمشرق والمغرب منذ القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر للميلاد».

وأشرنا، ضمن عرضنا، إلى (طرافة العلم العربي) وإلى ما قدمه علماء العرب من أجهزة استنبطوها وأرصاد قاموا بها، ومشاهدات سجلوها، وعلى ما كشفوا من حجب وأزاحوا من ستر...

ولعل أجل ما يجدر أن نذكر به ما اتسم به البحث العلمي عند العرب من فلسفة أصيلة ونظرة عميقة للواقع ونزعة انسانية شاملة، فمن أهم مبادئهم انه:

١) لا يكون الحق إلا ما أملت التجربة انه حق:

ولذا فقد نبذوا التقليد نبذا، يقول الكاشي: «واختصرت الطريق اختصارا، مهتديا بنـور الخاطر، لا مقتديا بمسطور الدفاتر» ويقول عبداللطيف البغدادي: «وجميع ما حكينـاه ممـا شاهدناه» ويسجل الرازي مشاهداته السريرية، ويقول البيروني: «ليس الخبر كالعيان» وهو لا ينقطع عن الرصد والتجربة ولو أنه قاسى منه أضرارا في بدنه منذ صغره، ففي رصد الشمس مثلا هو يقول: «إن البصر لا يقاوم شعاعها، بل يتأثر منه تأثـرا مؤذيـا مؤلما، فإذا أثار الانسان بصره إليها اسمدروتحير،... وبصري فسد بمثل هذا من رصد الكسوفات الشمسية في حداثتي».

٢) لا علـم إلا بالعُـدَدِ:

فغاية العلم إدارك الحق، والحق متحول متغير.. يحوم حوله الباحث ويسعى إليه دون أن يدركه أبدا.

ولذا وجبت زيادة التدقيق والضبط ووجب تقدير المعطيات وخواصها، ولذا أجرى علماء العرب القياسات المتعددة ووضعوا الازياج الممتحنة، ودقق ابن سينا وابن الجزار وغيرهما مقادير الأدوية اللازمة لمعالجة الأمراض ضابطين نسبها ووزنها ضمن وصفاتهم الطبية، والتزم جابر بن حيان (بالميزان) في الكيمياء فالتفاعلات الكيميائية تتبع الكميات المتجاورة من المواد المتفاعلة.

٣) لا علم بلا عمل، والعلم جد ومثابرة:

يقول جابر بن حيان: «كن صبورا ومثابرا وصامتا ومتحفظا» ويدعو الحسن بن الهيثم إلى التريث وعدم التسرع قصد الحصول على الحكم العام، وإلى التحري والنقد ومعاناة الصبر حتى يتحقق الحق «الذي به يثلج الصدر».

٤) الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها:

ولذا تفتح العرب للآراء كلها وتقبلوا النظريات أجمعها، ثم نقدوها بالحجة والبرهان، وبالتجربة والعيان فما كان ذهبا ابريزا أبقوه، وما كان زائفا ألقوه[٩٣].

٥) إن الله تعالى أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه[٩٤].

لذا، أولا، انا «نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه»، ثم إن العبرة بالعمل إنما هي اصلاح البلاد ونفع العباد، والمحل الأول للبشر الذي كرمه الإله... فالعلم الحق هو الداعي إلى الأمر الأفضل وإلى الخلق الحسن... وأما إذا ما كان العلم مستخدما للاضرار بالناس وللبطش والتدمير فسحقا له وتبا لأهله.

٦) الحق مطلوب لذاته ولا يبتغي الباحث من وراء بحثه جزاء ولا شكورا:

فهذا أبو جعفر أحمد بن الجزار الطبيب القيرواني أقبل عليه رسول النعمان القاضي بكتاب شكره فيه على ما تولى من علاج ابنه «ومعه منديل بكسوة وثلاثمائة مثقال، وقرأ الكتاب وجاوبه شاكرا، ولم يقبض المال ولا الكسوة» فلما قيل له في ذلك قال: «والله لا كان لرجال معد قبلي نعمة»[٩٥].

وهذا أبو الريحان البيروني يروي عنه ياقوت عن محمد بن محمود النيسابوري ما يلي: «وبلغني أنه لما صنف (القانون المسعودي) أجازه السلطان بحمل فيل من نقده الفضي، فرده إلى الخزانة بعذر الاستغناء عنه، ورفض العادة في الاستغناء به»[٩٦].

بل إن ياقـوت يروي أيضا قصة وفاة أبي الريحان عن أبي الحسن الولواجي القاضي، صاحب البيروني ـ والقصة فيها ما فيها مما يبرز روحه العلمية العالية ـ يقول: (دخلت على أبي الريحان، وهو يجود بنفسه، وقد حشرج نفسه وضاق به صدره، فقال لي في تلك الحال: كيف قلت لي يوما حساب الجدات الفاسدة؟) فقلت له إشفاقا عليه: أفي هذه الحالة؟ قال لي: يا هذا أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيرا من أن أخليها وأنا جاهل بها؟ فأعدت ذلك عليه، وحفظه، وعلمني ما وعد، وخرجت من عنده، وأنا في الطريق فسمعت الصراخ(٩٧).

هذا وان للزمان جولة وان للأيام دولة...

فهل يأتي يوم مرة أخرى، ـ كما عادت الأيام في الماضي أكثر من مرة ـ فتحمل المشعل من جديد أيد عربية، وتنير السبيل في وجه بني البشر أجمعين؟.

والله الموفق والهادي من يشاء من عباده العاملين الصادقين!.



(تـم بحمـد الله)

الهوامش

(١) بالطبع إننا لا نحشر ضمن المؤرخين والمستشرقين الذين نتعرض لهم في هذا الباب كل من انتمى للدراسات العربية والاسلامية وكل أهل الاستشراق ونحن نعترف لعدد كبير منهم بما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الاسلامية وبالعلوم العربية بوجه خاص، فهم ساهموا بقسط وافر في احياء التراث الفكري والحضاري العربي الاسلامي، وهم حركوا عجلة البحث في الغرب والشرق فأكب العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات العلمية مما أنشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء...

بل أن أرباب الأهواء والنيات المغرضة أنفسهم قد أثاروا موجة من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين، وكان لهذا النقاش والجدل المثار بينهم غنم للمنهج العلمي عامة وللتعريف بالعلم العربي خاصة..

فإذا ما اقتصرنا على ميدان الطب والعلوم الطبيعية كان لا بد أن نشير إلى (تاريخ الطب العربي) تأليف الدكتور لوسيان لوكلار (١٨٧٦)، بالاستناد إلى (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة. وكذلك نذكر أيضا دراسة الطب الأندلسي للدكتور رينو، وكتاب براون (الطب العربي) كامبردج ١٩٢١ وترجمته الفرنسية لرينو، (باريس ١٩٢٣)، ودراسات ميرهوف ضمن مجلة أوزيريس Osiris مج ٩، ١٩٥٠، وترجمة كليمان موللي (لكتاب الفلاحة) لابن العوام، ودراسة كراوس عن جابر بن حيان (القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٣) وتحقيقات سيديو في الفلك والجغرافيا الرياضية.. ومن يرد التوسع في هذا الموضوع فليقصد ما جمع جورج سارطن من مصادر ومراجع (لمدخله لتاريخ العلم) بالطيمور ١٩٢٧ - ١٩٤٨) الدوميلي في كتابه (العلم العربي) (ليدن ١٩٣٨) ونشرة (تاريخ العلوم العام) باشراف روني طاطن (ج١: العلم القديم والوسطي باريس ١٩٦٦) ومعجم فؤاد للزغين الخ..

(٢) مجلة (المباحث) التونسية عدد ٢٥، افريل (نيسان) ١٩٤٦.

(٣) اغتر مثلا محمد كرد علي بما نوه به أ. ف، قوتيي بالعلم العربي والحضارة الاسلامية فاستشهد بأقواله، وغفل عن استدراكاته الموهمة، الزارعة للشك أو المحطمة لما سبق أن اعترف به، انظر (الاسلام والحضارة العربية) القاهرة ١٩٣٤ ص ٢١٥.

(٤) أميل فيلكس قوتيي: مستشرق فرنسي ولد بكلرمان فران سنة ١٨٦٤ تخرج في دار المعلمين العليا سنة ١٨٨٤ واحرز التبريز في اللغة الألمانية سنة ١٨٩١ استاذ بجامعة الجزائر سنة ١٩٠٢ له من الكتب:

أ) قرن من الاستعمار، دراسات تحت المجهر، ١٩٣١.

ب) أخلاق المسلمين وعاداتهم، ١٩٣٢، (وسيكون أهم منطلق لنا).

ج) ماضي شمال افريقيا: عصور المغرب الحالكة، ١٩٣٧.

د) افريقيا البيضاء، ١٩٣٩.

* توفي سنة ١٩٤٠.

(٥) أخلاق العرب وعاداتهم، ص ٢٥٥، ما بين ظفرين هكذا في الأصل.

(٦) المصدر عينه ص ٢٥١.

(٧) سراسين Sarrazins اطلق هذا الاسم من قبل اللاتينيين على البدو في منطقة ما بين النهرين، وقد يكون تحريفا للفظ (شرقيين) ثم اطلق أهل أوروبا في القرون الوسطى هذا اللفظ على الفاتحين الذين زحفوا عليهم من الأندلس وصقلية.

(٨) عصور المغرب الحالكة ص ٧.

(٩) أخلاق المسلمين.. ٩.

(١٠) المصدر عينه ص ٢٣ Dolecocephale

(١١) l'homo Europoens

(١٢) Semite ou protosemite

(١٣) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨.

(١٤) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨.

(١٥) كاتب انجليزي، ولد ببمباي بالهند سنة ١٨٦٥، عبرت آثاره عن عقلية الامبرالية الانقلوسكسونية Rudyard Kipling

(١٦) يعني أهل الجزائر المحتلة.

(١٧) أخلاق المسلمين .. ص ٧.

(١٨) رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة ص ٣٩.

(١٩) المصدر عينه ص ٢١.

(٢٠) رينان: الاسلام والعلم محاضرة القيت بالصربونة ٢٩ مارس ١٨٨٣، ط باريس ١٨٨٣ ص ١٤.

(٢١) هذا عنوان كتاب Lothrop Stoddard الأمريكي ١٩٢٠:

The rising tide of colour against white world supremacy (1922 – 18) Spengler

انظر أيضا كتاب (تدهور العرب) لشبنقلر.

(٢٢) ط باريس ١٩٢٣.

(٢٣) يقول رينان في المعنى: (من الجدير بالملاحظة أن من بين الفلاسفة والعلماء الموسومين بالعرب لا يوجد سوى واحد، هو الكندي من أصل عربي) الاسلام والعلم ص ١٥.

(٢٤) المصدر المذكور من ص ٣١٣ إلى ص ٣٢٢ - لفتنا النظر بالتسطير إلى تأكيد الكاتب على أصل العلماء العرب، وخاصة منهم من كان أندلسيا كأنه يريد أن يثبت أن مواهبهم إنما هي من خاصيات الغرب وفي نهاية قوله تصير الأمانة والمطابقة للواقع عيبا والوفاء نقيصة تفيد أن الفكر العربي ناقل ناسخ لا يتصرف فيما ينقل.

(٢٥) نشر داروين كتابه (أصل الأجناس) سنة ١٨٥٩، واكتشف ماندال قوانين الوراثة، وقد مكنت البحوث البيولوجية المعاصرة، في (السبعينات) من إعادة النظر في بعض مظاهر النظرية الداروينية (أنظر أعمال Eldridge, Gould الأمريكيين والبحوث التي القيت في الملتقى الدولي المنظم أخيرا تحت اشراف المركز القومي (الفرنسي) للبحث العلمي في مدينة (ديجون).

(٢٦) كاتب فرنسي ولد بمدينة لوهافر (١٨٣٢ - ١٨٩٧).

(٢٧) هل يصح هذا القول في أمة حملت لواء (التوحيد)، فكان إلهها الواحد الأحد وكان علمها مؤلفا بين علم اليونان وحكمة فارس والهند والكلدان؟! انظر كتاب روجيه جارودي (وعود الاسلام) باريس ١٩٨٢.

(٢٩) Persian Science: C Elggod ضمن the legacy of Persia نشر Arberry اكسفورد ١٩٥٣، ص ٢٩٢.

أنظر أيضا: .Les origines de l'Europe et de la civilisation Europeenne: Christophe Dawson

مترجم عن الانجليزية باريس ١٩٣٤ - ص ١٦٠.

(٣٠) A literary history of Persia: E. G. Broowne ج١ ص ٢٦٠.

(٣١) نكتفي للرد على هذه المزاعم بأن ننقل عن (الفهرست) لابن النديم اسماء جماعة ممن اهتموا بترجمة الكتب العلمية من شتى اللغات ومن أكبوا على الدراسات العلمية، وهم كلهم عرب، أو ساميون على الأقل، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو من دين آخر، ومن هؤلاء:

ص ٣٤١ عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي، هلال بن أبي هلال الحمصي، أبو نصر آوي بن أيوب،

اصطفن بن باسيل، أيوب الرهاوي، ابن شهدي الكرخي، أيوب بن القاسم الرقي، قسطا بن لوقا البعلبكي، حنين، اسحاق، ثابت، حبيش، عيسى بن يحيى، أبو عثمان الدمشقي ابراهيم بن الصلت، ابراهيم بن عبدالله، يحيى بن عدي .

ص٣٤٢ علي بن زياد التميمي، اسحاق بن سليمان بن علي الهاشمي .

ص ٣٥٧ أبو يوسف يعقوب الكندي، ويرتفع نسبه إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب .

ص٣٧٨ محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر .

ص٣٧٩ العباس بن سعيد الجوهري ، أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان الرقي البتاني الخ الخ..

(٣٢) عصور المغرب الحالكة، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣٣) المصدر عينه ص ١٠١.

(٣٤) قارن رأيه بما جاء في الآيات الكريمة في سور التوبة والأحزاب والحجرات الخ: (الأعراب أشد كفرا ونفاقا) [التوبة ٩٧]: (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) [الحجرات ١٤ ـ ١٧].

(٣٥) المقدمة ص ٤٣٢، الا يخيل للقارىء أنه يطلع على بعض آراء المستشرقين، لكن بابدال (أهل المشرق) بأهل الغرب و(أهل المغرب) بالعرب والشرقيين عامة؟!.

(٣٦) أخلاق المسلمين وعاداتهم ص ٢٣٠.

(٣٧) البيروني: كتاب الصيدلة، كاراتشي ١٩٧٣ ص ١٢.

(٣٨) نقتبس أهم هذه الآراء من بحث قدمناه للندوة المنعقدة في جنيف من ٧ إلى ١٠ جانفي (يناير) ١٩٨٠ حول (الاسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد) ط. داربسراس، تونس ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م ص ١٧ ـ ٢٥.

(٣٩) أنظر عيون الأنباء ج ٣ ص ١٥١.

(٤٠) المقدمة ص ٤٦٠، وذلك من قبل رينان بخمسة قرون.

(٤١) Physique, garde-toi de la Métaphysique

(٤٢) أنظر مقالنا: منزلة العلماء من أهل الذمة في المدينة المسلمة، المجلة العربية السنة ٥ عدد ١١، ربيع الآخر شباط (فبراير) ١٩٨٢ ص٢٠ ـ ٢٣.

(٤٣) ابن البيطار: مقدمة (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية).

(٤٤) من مقدمة القانون المسعودي انظر «أدب العلماء» نشر الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٢ ص١٠٥ .

(٤٥) عبد اللطيف البغدادي في مصر، لسلامة موسى: القاهرة ص٦٥ أنظر أيضا دراسة د. عبدالكريم شحادة عنه، حلب ١٩٧٧.

(٤٦) مقالة الشكوك على بطلميوس، تحقيق د. عبدالحميد صبرة. القاهرة ١٩٧١ ص٣.

(٤٧) مذكرة عن انتشار الأرقام الهندية وكذلك (المدخل للحساب الغباري والهوائي)
Atti dell Accademia Pontificia dei Nuovi Lincel, Vol XIX

(٤٨) Sur l'origine de nos chiffres, notices et extraits des mss de Paris, 1847 p143-150

(٤٩) The Hindu-Arabic Numerals (1911)

(٥٠) نقتبس البعض مما نتقدم به من أعمال الأستاذ أحمد سليم سعيدان مثل ما جاء في مجلة (عالم الفكر) الكويتية مج٢ عدد١، ابريل ١٩٧١ بعنوان (علم الحساب عند العرب) ص١٩١.

(٥١) توجد منه نسخة مخطوطة مؤرخة فيما بين ١٢١١ و١٢١٨ .

(٥٢) Archive for History of Exact Sciences مج ٢٢ عدد ٤ Ibnal Haytham et le theoreme de Wilson: Roshdi Rashed 1980,4 ص ٣٠٥ ـ ٣٢١.

(٥٣) قمنا بتحقيق هذا المخطوط وعلقنا عليه، والكتاب جاهز للطبع في معهد التراث بحلب.

(٥٤) أنظر تحقيقنا لتخليص أعمال الحساب، ط تونس ١٩٦٩.

(٥٥) أنظر تحقيقنا لهذه الرسالة، حوليات الجامعة التونسية عدد ١٣، ١٩٧٦ ص ١٩٣ ـ ٢٠٩.

(٥٦) أنظر تحقيق د. أحمد سعيدان لكتاب الأعداد المتحابة، تأليف ثابت بن قرة ط الجامعة الأردنية ١٩٧٧.

(٥٧) أنظر أعمال الكرجي والسموءل.

(٥٨) أنظر على الخصوص مصنفات عمر الخيام وشرف الدين الطوسي.

(٥٩) أنظر رشدي راشد: Resolution des equations numeriques et Algebre. Sarafad Din al-Tusi, Viete. in «Archive for history of Exact Sciences» Vol 12, Number 13, 1974 p 244 – 290.

(٦٠) عن القلصادي أنظر مقالنا ضمن دائرة المعارف الاسلامية النشرة الجديدة، فرنسية وانجليزية وانظر أيضا حوليات الجامعة التونسية عدد ٩ سنة ١٩٧٢ ص ٣٣ ـ ٤٩.

(٦١) انظر مقالنا (علم الهندسة) في دائرة المعارف الاسلامية، النشرة الجديدة الفرنسية، ص٤١٣.

(٦٢) الفصل ٢٢، خ باريس رقم ١١٤٨، الحسن المراكشي فلكي راصد من القرن السابع للهجرة، توفي دون شك بعد التاريخ الذي يفترضه بروكلمان، دون سند وهو ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م.

(٦٣) العلوم في الاسلام، نشر تونس ١٩٧٨ ص٨٧.

(٦٤) أنظر الرواية كاملة في (وفيات الأعيان) لابن خلكان، فصل أبي عبدالله محمد بن موسى بن شاكر.

(٦٥) عن شرح النيسابوري على (التذكرة في الهيئة) لنصير الدين الطوسي خ رقم ٢٣٦ تونس ٣٦.

(٦٦) انظر أ. د نجون Danjon علم الهيئة Cosmographie باريس ١٩٤٨ ص١٠٣.

(٦٧) شرح النيسابوري المذكور، ٣٦ وكانت هذه النتائج حسب التاريخ.

١٢٧ ق م ابرخس	٨ ٤٦°	٩٨٠ أبو الوفاء	٥ ,٥٤°
١٣٨م بطلميوس	٣٦°	١٠٠٠ ابن يونس	٢ ,٥١°
٨٣٠ الزيج الممتحن	٥٤,٥°	١٠٨٠ الزرقالي	٥٣,٨٥°
٨٨٠ البتاني	٥٤,٥°	١٢٨٢ نصير الدين الطوسي	٣ ,٥١°
٩٦٠ عبدالرحمن الصوفي	٥٤,٥°	١٤٣٧ الغ بك	٤ ,٥١°

(٦٨) دنجون المصدر عينه

(٦٩) تعرف اليوم بالفرنسية بـ/ methode de la depression de l'horizon

(٧٠) ناندا: قلعة على بعد ٥ أميال من ذاريالا، غربي باكستان، يجعل البيروني عرضها ٣٢° شمالية (وهي حسب مصلحة قيس الأراضي بباكستان ٣٢° ٤٣َ ش وطولها ٧٣° ١٤َ شرقية).

(٧١) أنظر القانون المسعودي مجلد ٢ باب ٧ ص ٥٢٨.

(٧٢) بحث قدم للمؤتمر الدولي للعلوم الرياضية (١٤ جويلية ـ ٢٠ جويلية ١٩٧٥) بباكستان انظر ايضا: R.R. Newton· Ancient Astronomical observations and the accelerations of the earth and moon. Baltimore and London 1970 The earth's acceleration as deduced formal. Biruni's solar data Memories of the Royal Astronomical Society 76, 1972. The anthenticity of Ptolemy's parallaxdata Part I 1973 Part II 1974.

(٧٣) أنظر تقديمه للمخطوط رقم ١١٤٨ (باريس).

(٧٤) نحصي في هذه الجداول ما يفوق ١٥٠ من الاحداثيات الجغرافية التابعة للمغرب وأوروبا.

(٧٥) Geoide

(٧٦) أنظر كتاب: البيروني تاليف د. محمد جمال الفندي ود. امام إبراهيم أحمد، مصر ١٩٦٨ ص١٢٢.

(٧٧) البيروني: الآثار الباقية ص ٣٥٧.

(٧٨) نقلا عن كتاب (الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية) لمصطفى نظيف ج١ القاهرة ١٩٤٢، ج٢ القاهرة ١٩٤٣، أنظر أيضا مصطفى نظيف: ابن الهيثم والطريقة العلمية في البحث، المقتطف ج٣ مج ١٠١، ١٩٤٢.

(٧٩) أنظر تنقيح المناظر لكمال الدين الفارسي، أنظر أيضا مقتطفات كتابنا (أدب العلماء) تونس ١٩٧٩ ص ١٢٣ ـ ١٢٦.

(٨٠) المحتمل أن وفاته كانت حوالي عام ١٩٨هـ/ ٨١٣م.

(٨١) مختار رسائل جابر بن حيان، نشر كراوس كتاب السعبين، كتاب الخواص الكبير كتاب القديم، كتاب التصريف الخ.

P. Kraus: Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des idees scientifiques en Islam 2 vols le Caire 1942-43

(٨٢) E. J. Helmyard: Chemistry to the time of Daltonlondon Oxford 1925 Makers of Chemistry, Oxford 1964 Ernst Darmastoedten: the Arabic Works of Jabir :engl, by Richard Russel 1678) London 1928.

د. زكي نجيب محمود، جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة اعلام العرب القاهرة ١٩٦٢.

(٨٣) أنظر ما يرهوف: تاريخ الصيدلة والنبات عند مسلمي اسبانيا ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٨٤) انظر كتاب التاريخ العام تاليف لافيس ورامبو أنظر أيضا: علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالأندلس لجعفر الخياط، ص٣٥.

(٨٥) ولد الغساني سنة ٩٦٠/ ١٥٥٣ وتم تحقيق مخطوط المكتبة القومية بتونس ضمن شهادة الكفاءة للبحث بكلية الآداب لسنة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨.

(٨٦) أنظر الأستاذ د. عبدالكريم شحادة: رسالة دكتوراة: ابن النفيس المكتشف الأول للدورة الدموية الرئوية.

(٨٧) خ باريس رقم ٢٩٣٩، ٦٦ ظ ـ ٦٧ و، نقلا عن د. عبدالكريم شحادة.

(٨٨) كتاب الافادة.. نشر سلامة موسى، ط المجلة الجديدة ومجلة المصري ص ٧٤.

(٨٩) أنظر د. نشأت الحمارنة: تاريخ أطباء العيون العرب ١٩٨١ ود. أمين أسعد خيرالله: الطب العربي بيروت ١٩٤٦.

(٩٠) عيون الأنباء ج ٢ ص٢٠٢: ترجمة أبي سعيد سنان بن ثابت بن قرة.

(٩١) ينقل الحكيم أحمد بن ميلاد في كتابه (تاريخ الطب العربي التونسي) ١٩٨٠ عن معالم الايمان وعن المعيار للونشريسي وغيرهما وجود دمن بالقيروان وخارج تونس في عهد الأغالبة وبالقرب من سوسة، وبالقرب من جلولاء (وكان بها ربض على حدة، لسكني أهل العاهات والأمراض لا تؤدي باعته ولا ما يدخل إليه ظلما من مكس أو غيره لكونه مسرحا من ذلك رفقا بمن يسكنه من المبتلين، ويسمى ذلك الربض بالدمنة) ص١٧٢.

(٩٢) الرازي: رسائل فلسفية، الطب الروحاني، ط بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م ص١٩.

(٩٣) د. محمد سويسي: أدب العلماء، الرازي تونس ١٩٧٩ ص٥ ـ ١٦.

(٩٤) الرازي: كتاب الطب الروحاني، رسائل فلسفية ص ١٧.

(٩٥) عيون الأنباء ج ٣ ص ٦٠.

(٩٦) ياقوت، معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨١.

(٩٧) معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨٢.

الفصل العاشر

الجغرافيــا



المستشرقون والجغرافيا العربية

صلاح الدين عثمان هاشم

أستاذ الجغرافيا

جامعة كولومبيا



المستشرقون والجغرافيا العربية

يحتل أدب الجغرافيا والتاريخ مكانة مرموقة بين خيرة ما أسهم به العرب في ميدان المعارف البشرية . هذا ولقد أحدث تراث العرب في هذين الفرعين من العلوم رد فعل شديد على المستشرقين الأوروبيين بمجرد تعرفهم عليه ، وأقروا منذ البداية أنه المصدر الوثيق لدراسة العالم الاسلامي في حدود الزمان والمكان وأن أوروبا الوسيطة لم تنتج شيئاً يمكن أن يضارع ما أنتجه العرب في هذين المجالين .

والأدب الجغرافي العربي لم يقتصر على وصف العالم الإسلامي وحده ، بل أمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها المسلمون أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها ، وذلك بالصورة نفسها التي وصفوا بها بلاد الاسلام . وقد يحدث أحياناً أن تمثل المادة الجغرافية العربية المصدر الوحيد أو المصدر الأهم في معرفتنا بقطر ما خلال حقبة معيّنة من تاريخه .

وبوجه عام سار هذا الأدب في اتجاهين متميزين ، فهو من ناحية **يقترب من العلوم** الدقيقة وذلك عندما تعرّف العرب على التراث اليوناني في الجغرافيا والفلك ونقلوه إلى اللغة العربية . أما **الاتجاه الثاني فكان في مجال الجغرافيا الوصفية** التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً قصص الرحلات والأسفار . وهذا الاتجاه الثاني هو الذي يغلب على الأدب الجغرافي العربي ويسبغ عليه طابعه المميّز ويعطيه شكله الخاص به مما يصعب معه ايجاد مثيل له في آداب الأمم الأخرى . وهذا أمر مفهوم إذا ما أخذنا في حسابنا اتساع رقعة العالم الاسلامي خاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وحاجة الخلافة إلى إدارة الأقطار العديدة التي انضوت تحت لوائها . كذلك فإن مصالح الدولة

التي أصبحت أكبر قوة عالمية لذلك العهد ، حالت دون اكتفائها بمعرفة أراضيها وحدها ، بل كان من الضروري أن تحصل على معلومات عن الأقطار الأجنبية خاصة المتاخمة لحدودها مثل بيزنطة .

ومما عاون أيضاً على معرفة المسلمين بدار الإسلام حج البيت الذي هوفرض على كل مسلم مااستطاع إليه سبيلا . كذلك أسهمت التجارة في كشف الطرق البرية والبحرية التي ربطت أرض الخلافة أقاصيها بأدانيها، بل إن التجارة تجاوزت تلك الحدود فجذبت في فلكها مناطق بعيدة لم يكن الاسلام قد وصل إليها .

وتاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي العربي مر بحقب مختلفة . فقبل القرن الثالث الهجري لم توجد مصنفات جغرافية قائمة بذاتها ، إنما تقابلنا من وقت لآخر معلومات جغرافية متناثرة حفظها لنا الأدب اللغوي فيما بعد أوتردد صداها في الرحلات الخيالية . ولقد كان القرن الثالث الهجري بحق هو عصر الانبثاق ، إذ تم فيه التعرف على آثار بطليموس وأدّى هذا بدوره الى ظهور الترجمات من اليونانية التي بدأت بها الجغرافيا العلمية . أما القرن الرابع فهو العصر الذي بلغ فيه الأدب الجغرافي العربي أوجه ، وذلك بظهور المؤلفات الكبرى في ميدان الجغرافيا بما تميزت به من اهتمامها بوصف «المسالك والممالك» وأيضاً بظهور المصورات الجغرافية أو الخارطات لدى المسلمين . وفي القرنين الخامس والسادس ظهرت المعاجم الجغرافية والأوصاف العامة للعالم أجمع .

ولما تعرّف المستشرقون على هذا الأدب هالهم بسعته وضخامته حتى قال أحدهم وهو تيودور نولدكه : «إن الجغرافيا في أكثر من ناحية هي الجانب الأكثر إشراقاً في الأدب العربي» . ولقد وضح منذ البداية لهؤلاء المستشرقين مدى اتساع المعرفة الجغرافية لدى العرب عند مقارنة ذلك بما عرفه العالم القديم أو العالم الأوروبي في العصور الوسيطة . فقد عرف العرب بخلاف العالم الاسلامي أوروبا بأجمعها باستثناء أقصى شماليها ، وعرفوا النصف الجنوبي من آسيا كما عرفوا أفريقيا الشمالية الى خط عرض ١٠° شمالا وساحل أفريقيا الشرقي إلى قريب من مدار الجدي . وترك لنا العرب وصفاً مفصلا لجميع الأقطار من إسبانيا غرباً إلى تركستان ومصب نهر السند شرقاً مع وصف دقيق لجميع النقاط المأهولة وللمناطق المزروعة وأماكن وجود المعادن . ولم يجتذب اهتمامهم الجغرافيا الطبيعية والظروف المناخية فحسب بل أيضاً الحياة الاجتماعية والصناعية والزراعية واللغة والأديان .

وكما ذكرنا فإن معارف العرب الجغرافية لم تقتصر على بلاد الاسلام **بل تجاوزت بصورة ملحوظة حدود العالم كما عرفه اليونان** . ومعرفة هؤلاء الاخيرين بالبلاد

الواقعة الى الشرق من بحر قزوين كانت ناقصة ، كما لم تكن لديهم فكرة ما عن الساحل الشرقي لآسيا الى الشمال من الهند الصينية . وعلى العكس من ذلك عرف العرب الطريق البري الذي يؤدي الى سيبيريا الغربية وعرفوا سواحل آسيا الشرقية إلى كوريا شمالا . ولا يزال موضع جدال معرفتهم باليابان ، ولكن ورد ذكرها في خارطة محمود الكاشغري للقرن الحادي عشر الميلادي التي تم الكشف عنها في بداية القرن العشرين . ومن المحتمل أنه حصل على معلومات بشأنها في آسيا الوسطى التي عرفها جيداً ، أما عن طريق البحر فمن الثابت أن العرب لم يبلغوا اليابان . وفيما يتعلق بمعرفتهم بأفريقيا فان أول مرة يظفر فيها جوف أفريقيا بوصف مفصل كان ذلك في مؤلفاتهم ، وقد ظلت معلوماتهم تمثل القول الفصل عن أفريقيا الى حين ظهور المستكشفين الجغرافيين الأوروبيين في القرن التاسع عشر . هذا وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أهمية المعلومات التي جمعوها حتى عن أقطار نائية مثل ارخبيل الملايو واسكنديناوه وجنوب شرقي أوروبا .

ومن المتفق عليه أن خير عرض عام لمعرفة العرب بأقطار العالم في العصور الوسيطة المتأخرة هو الذي يقدمه لنا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) **المؤرخ والجغرافي أبو الفدا عماد الدين اسمعيل بن الملك الأفضل الأيوبي** (٦٧٢ هـ ـ ٧٣٢ هـ = ١٢٧٣ م ـ ١٣٣١ م) وذلك في مقدمته لكتابه «تقويم البلدان» . ففيها يبين أنه على الرغم من دور العرب الكبير في وصف العالم المعروف آنذاك ، فان معرفتهم ببعض مناطقه كانت ناقصة ، ويحدد ذلك بالألفاظ الآتية : « فان اقليم الصين مع عظمته وكثرة مدنه لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذ النادر وهو مع ذلك غير محقّق ، وكذلك اقليم الهند فان الذي وصل الينا من أخباره مضطرب وهو غير محقق ، وكذلك بلاد البلغار وبلاد الجركس وبلاد الروس وبلاد السرب وبلاد الأولق (رومانيا حالياً) وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى البحر المحيط الغربي فانها بلاد كثيرة ، وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية ومع ذلك فان أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا لم يذكر منها إلا القليل النادر ، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب فانها أيضاً بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم ، فانه لم يقع الينا من أخبار بلادهم إلا القليل ا لنادر . وغالب كتّاب المسالك والممالك انما حققوا بلاد الاسلام ومع ذلك فلم يحصوها عن آخرها ولكن كما قيل مالم يعلم كله لايترك كله ، فان العلم بالبعض خير من الجهل بالكل» .

والمستعرب الروسي كراتشكوفسكي يحدد العيب الأساسي للأدب الجغرافي العربي في خضوعه للنظريات الموروثة عن الأوائل ، على الرغم من أن تجارب العرب كثيراً ما أدت الى استكمال النظريات وتعديلها ، بل وحتى الى صرف النظر عنها . فهم

تبعوا اليونان في زعمهم أن المعمور من الأرض هو ربعها فقط وذلك في النصف الشمالي منها وهو ماعرف باسم «الربع المعمور» ، كما اعتنقوا الرأي القائل باستحالة الحياة في البلاد الشديدة الحرارة أو القارسة البرودة . وإذا كان اعتناق اليونان وأوروبا الوسيطة لهذه النظرية الأخيرة له مايسوّغه في عدم إلمامهم بالبلاد الواقعة إلى الجنوب من خط الاستواء فان العرب بفضل رحلاتهم البحرية قد عرفوا جيداً تلك الجهات من أفريقيا مثل زنجبار ومدغشقر حيث رأوا رأي العين عدداً من النقاط المأهولة ، وعلى الرغم من هذا فقد استمرت تلك النظرية العقيمة عائشة بين ظهرانيهم دون أدنى تعديل .

وثمة فكرة أخرى عاقت تقدم النظرية الجغرافية لديهم ، هو اعتناقهم لرأي اليونان بتقسيم المعمورة إلى سبعة أقاليم ، وهي أحزمة عريضة مرتبة من الجنوب إلى الشمال في موازاة خط الاستواء ومبتدئة منه على وجه التقريب . هذا التقسيم وضعه اليونان على أساس الطول النسبي للنهار والليل أو ميل الشمس على خط الاستواء (باليونانية «كليما» وجمعها «كليماتا») .

وعلى الرغم من هذا فان المستعرب الروسي الكبير اضطر الى الاعتراف في نهاية الأمر بأن **الأدب الجغرافي العربي يدهش بقيمته العلمية والتنوع الكبير في فنونه وأنماطه** . «ففيه تقابلنا الرسالة العلمية في الفلك والرياضيات ، كما تقابلنا الكتب العملية التي وضعت من أجل عمال الدواوين وجمهرة المسافرين . وهو يقدم متعة ذهنية كبرى إذ نلتقي فيه بنماذج أدبية فنية رائعة ، صيغت بالسجع أحياناً . والمصنفات الموضوعة من أجل جمهرة القراء يتراوح فيها العرض بين الجفاف والصرامة من جهة والامتاع والحيوية من جهة أخرى ، وهنا تبدو مقدرة العرب الفائقة وبراعتهم في فن القصص . ولقد أثار هذا الأدب اهتماماً بالغاً بسبب تنوعه وغنى مادته ، فهو تارة علمي وتارة شعبي ، وهو طوراً واقعي وأسطوري على السواء ، تكمن فيه المتعة كما تكمن فيه الفائدة لذا فهو يقدم لنا مادة دسمة متعددة الجوانب لايوجد مثيل لها في أدب أي شعب معاصر للعرب . وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أن مادة الأدب الجغرافي العربي أبعد من أن تكون قد استوفت حقها من الدراسة والاستقصاء حتى في أيامنا هذه . بل الواقع أنها أخذت الآن فقط تدخل بعض الشيء في نطاق البحث العلمي المعاصر بصورة أوسع» . وسنبصر صدق هذا القول فيما سيلي من بحثنا هذا .

* * *

مرت معرفة العلم الأوروبي بالجغرافيا العربية على أطوار مختلفة وبمستويات سرعة متفاوتة ، كما خضعت لتغيرات وفقاً للمستوى العام للعلم ولحالة الاستعراب ، ولما بدأ المستعربون في أوروبا يوجهون اهتمامهم إلى الجغرافيا عند العرب كان مفهوم الجغرافيا لديهم آنذاك يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهومه الآن . وإذا صحّ

القول إن جميع العلوم قد غيرت من مناهجها وأهدافها في مائة العام الأخيرة فان هذا يصدق على الجغرافيا بصورة خاصة .

ولم يشتهر المستشرقون كجغرافيين ، على الأقل في الفترة الأولى من بداية الاستعراب . وهذا أمر طبيعي لأن علم الجغرافيا الحديث بدأ في منتصف القرن التاسع عشر بفضل مجهودات العالمَين الألمانيَين الكسندر همبولت (١٧٦٩ ـ ١٨٥٩) وكارل ريتر (١٧٧٩ ـ ١٨٥٩) . ومن الملاحظ أن ريتر في وصفه المفصّل لأفريقيا وآسيا قد اعتمد كثيراً على الترجمات التي عملها المستشرقون للمصادر الجغرافية العربية .

ولقد اقتصرت مجهودات المستشرقين آنذاك على نشر المتون وترجمتها والتعليق عليها . وكان اهتمامهم في أول الأمر موجهاً الى كتب الهيئة (الفلك) والزيجات . وقد تعرفت اوروبا على الجغرافيا الفلكية عند العرب قبل زمن طويل من نشأة الاستعراب . ولما بدأ العلم الأوروبي اتصاله المباشر بالأصول العربية أخذ الاهتمام بالجغرافيا الوصفية يعادل الاهتمام بالجغرافيا الفلكية . ففي عام ١٥٩٢ طبع بايطاليا أول متن في الجغرافيا الوصفية وهو موجز كتاب الشريف الادريسي ، وفي القرن السابع عشر نشر المستشرق الهولندي ياكوب غوليس (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧) الجداول الفلكية للفرغاني ، وبهذا وضع أول لبنة في اساس دراسة الأدب الجغرافي العربي اعتماداً على مصادره الأصلية . وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر بحثان ممتازان لايزالان إلى اليوم محتفظين بقيمتهما ، أحدهما ترجمة وصف مصر لعبد اللطيف البغدادي التي قام بها المستشرق الفرنسي الكبير سلفستر دي ساسي (١٨١٠) ، والآخر ترجمة المستشرق الروسي (الألماني الأصل) كريستيان فرين لرسالة ابن فضلان (١٨٢٣) وقد عُدَّ البحثان حجر زاوية في بداية الدراسة العلمية للأدب الجغرافي العربي .

وفي منتصف القرن التاسع عشر اشتدت الحاجة الى مصنف عام يجمع شتات ما عرف إلى تلك اللحظة ، لذا فقد نال أهمية غير عادية كتاب المستشرق الفرنسي رينو (١٨٤٨) الذي أراد به في الأصل وضع مقدمة من أجل طبعة علمية متكاملة لمصنف أبي الفدا «تقويم البلدان» . غير أن البحث مالبث أن استفاض وتجاوز حدود موضوعه متخذاً صورة عرض عام مستقل لتطور علم الجغرافيا وآدابها لدى المسلمين . ويمثل الكتاب سفراً في أكثر من اربعمائة وخمسين صفحة تنعكس خلالها معرفة المؤلف الجيدة بالجغرافيا الوصفية والفلكية عند العرب . وكان خطوة كبرى في دراسة الموضوع ولم يأخذ مكانه مصنف آخر الى ظهور كتاب كراتشكوفسكي الضخم في منتصف القرن العشرين .

وفي تحليلنا لإسهام المستشرقين في مجال الجغرافيا العربية ، سنركز اهتمامنا على شخصيات أربع أوشكت أن تستغرق جوانب الموضوع ، اثنان منهم عاشا في القرن التاسع عشر وركزا اهتمامهما في نشر النصوص الجغرافية ، وهما الألماني فردیناند

فستنفلد والهولندي ميشيل دي خويه . أما الآخران فهما المستعرب الروسي الكبير اغناطيوس كراتشكوفسكي والمتسعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل اللذان ركزا مجهودهما في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي وقدّما لنا في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية سفرين ضخمين في هذا الصدد لايستغني عنهما من يود الخوض في أي مسألة تتعلق بالجغرافيا عند العرب .

* * *

(أ) فرديناند فستنفلد (١٨٠٨ ـ ١٨٩٩)

كان عدد المخطوطات العربية التي جلبت الى أوروبا من الشرق قد نما بصورة ملحوظة في القرن التاسع عشر ، مما حفز العلماء الى فهرستها ثم نشرها بالتالي . وممن كانت له يد طولى في هذا الميدان المستعرب الألماني فرديناند فستنفلد الذي درس اللغات السامية بجامعتي جوتنجن وبرلين . وقد تركز نشاط فستنفلد بصورة خاصة في نشر الأصول العربية لعدد من المصنفات الهامة في ميداني التاريخ والجغرافيا ، وكان أول من زوّد نشراته بالفهارس المفصلة مما سهل على الباحثين الخوض فيها دون عناء كبير ، كذلك بذل جهده في تحقيق أسماء الأعلام والأماكن وارجاع النقول والاستشهادات الى مصادرها الأصلية .

وفي مجال التاريخ ندين له بنشر سيرة ابن اسحاق (ابن هشام) في جزئين في عامي ١٨٥٨ و ١٨٦٠ ، كما ندين له أيضاً بنشر مجموعة تواريخ مكة ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، وبعض مصنفات المقريزي . أما في مجال الجغرافيا فندين له بأعمال عظمى يأتي في مقدمتها نشره «لمعجم البلدان» لياقوت الحموي (٥٧٥ هـ ـ ٦٢٦ هـ = ١١٧٩ ـ ١٢٢٩) . ويرى البعض أن نشر فستنفلد لمعجم ياقوت في ستة أجزاء في الفترة من ١٨٦٦ الى ١٨٧٣ كان أكبر عمل يضطلع به مستشرق بمفرده وأنه قدم بهذا خدمة للعلم لاتقدر بثمن .

ذلك أن ياقوت الذي أتمّ تسويد معجمه عام ٦٢١ هـ (١٢٢٤) انما كان يهدف الى جمع المادة الجغرافية التي تراكمت منذ بداية التصنيف الجغرافي لدى العرب إلى منتصف القرن السادس الهجري ليوفر على القارىء البحث عن مظانها . ولقد كان ياقوت محقاً في هذا ، فقد حدث فعلا أن هلك قسم كبير من المادة التي وجدت تحت تصرفه وذلك في خضم الكارثة الكبرى التي اجتاحت العالم الاسلامي بعد أعوام قليلة من تأليفه للمعجم ، ألا وهي كارثة الغزو المغولي للعالم الاسلامي .

ويتفق البـاحثـون على أن «معجم البلدان» هو أضخم عمل جغرافي يقوم به مؤلف اسـلامي على الاطـلاق . ولاعطاء فكرة عن حجمه يكفي أن نذكر أن المتن المطبوع يضم ثلاثـة آلاف وثمـانمـائـة وأربعـاً وتسعـين صفحة ، تمثل جماع المعرفة الجغرافية لدى المسلمين على ممر القرون الستة الأولى للهجرة .

وعـلى الـرغم من أن فستنفلد قد طوّق عنق الاستعـراب العـالمي بهـذا المجهـود الرائع ، إلا أن طبعته هذه وإن وقفت على مستوى عال بالنسبة لحاجة عصرها ليس من شأنها أن تستوفي جميع المطالب الحالية فيما يتعلق بتحقيق النصوص ونشرها . غير أن فستنفلد والحق يقال قد بذل كل ماأمكنه من جهد في سبيل تحقيق أسماء الشخصيات التاريخية الواردة بالمعجم ، كما حقق مايقرب من ثلاثة آلاف من الشواهد الشعرية من المصـادر الاخـرى والتي يبلغ عددها في المعجم بين صغيرها وكبيرها خمسة آلاف . ليس ذلك فحسب بل أفرد الجزء السادس بحاله للفهارس فقدّم بذلك خدمة أخرى جليلة للعلم بأن سهّـل للبـاحثـين الـذين أتوا بعده الخوض في ذلك الخضم المترامي الأطراف الذي يمثله «معجم البلدان» لياقوت .

هذا وقـد اضطلع السيـد محمـد أمـين الخـانجي صاحب دار النشـر المعـروفة بالقـاهـرة بنشـر طبعـة أخـرى للمعجم في ثمـانيـة أجـزاء ظهـرت في عام ١٣٢٣ هـ ــ ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦) .وراجـع متنهـا العلامة الشهير أحمد أمين الشنقيطي المتوفى عام ١٣٣١ هـ (١٩١٣) . غير أن هذه الطبعة لم تأت بجديد ولا يمكن اعتبارها سوى طبعة ثانية لطبعة فستنفلد ، وإن كان يقابلنا فيها أحياناً قراءات أفضل . أما الطبعة البيروتية الأخيرة فهي خلو من أية قيمة علمية .

وأما العمل الثاني من حيث الأهمية في ميدان الجغرافيا العربية الذي اضطلع به فستنفلد فهـو نشـره للمعجم الجغرافي لأبي عبيد الله البكري (المتوفى عام ٤٨٧ هـ = ١٠٩٤) « أكبـر جغـرافي أخـرجته الأندلس قاطبة» كما قال دوزى ، والذي يحمل عنوان «معجم ماستعجم من أسمـاء البـلاد والمـواضـع» . وعـلى الرغم من هذا العنوان الذي أعطاه إياه المؤلف فان المعجم تنصب معظم مادته إن لم يكن كلها على الجزيرة العربية بوجـه خاص ، لأن المؤلف أولى اهتمـامـه لأسمـاء المواضع الواردة في القرآن والحديث والشعـر الجـاهـلي ومغـازي الـرسول ، ولهذا السبب قدم لمعجمه بمقدمة طويلة تعالج الكـلام على حدود الجـزيرة العربية ومناطقها ونواحيها مثل الحجاز وتهامة واليمن . وفي القسم الثاني من المقدمة يعالج الكلام على القبائل المستوطنة في الجزيرة وعن ترحالها .

هذا وقـد اجتـذب اهتمـام فستنفلد ماأغـدقه العلامة دوزي من ثناء على المعجم فتعمق في دراستـه ، وأدهشتـه مقـدمته فنقلها كلها إلى الألمانية ودبّج على أساسها بحثاً

هاماً عن قبائل الجزيرة العربية ظهر عام ١٨٦٩ . ثم اتجهت عنايته إلى نشر المعجم فشرع في مقابلة المخطوطات المختلفة وهي مخطوطات مكتبات ليدن وكمبردج ولندن وميلان ، واستخلص من هذه النسخ الأربع صورة كتبها بيده ونشرها في طبعة حجرية في مجلدين كبيرين من القطع المتوسط بلغ مجموع صفحاتها مع المقدمة والفهرس أكثر من تسعمائة صفحة ، صدر المجلد الأول منها عام ١٨٧٦ وتلاه الثاني عام ١٨٧٧ . ولقد بذل فستنفلد قصارى جهده في الضبط والتحري والاستقصاء عن الأصول . وأضاف إلى الكتاب فهرساً شاملا للمواضع التي وردت قصداً في أماكنها وعرضاً في غير أماكنها فشمل سبعاً وخمسين صفحة كما قدّم له بمقدمة في اثنتي عشرة صفحة .

غير أن النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد لم تكن أفضل النسخ ، لذا وقع في مطبوعه الكثير من التصحيف والتحريف ، بل الزيادة والنقص . ولعله تعجّل في نشره حتى يستفيد منه أهل البحث لحين العثور على مخطوطات أفضل تسوّغ ظهور نشره مطبعية ، كذلك مما يعيبه أنه أبقى المعجم على ترتيبه الذي وضعه عليه المؤلف ، وهو أمر غير مألوف لدى المشارقة لاختلاف ترتيب الحروف الهجائية في المغرب عنها في المشرق .

وفي خلال الحرب العالمية الثانية اهتم العلامة المصري مصطفى السقا بالمعجم فتتبع مخطوطاته بمصر حتى عثر على ثلاث نسخ ، اثنتين بدار الكتب المصرية والثالثة بمكتبة الأزهر . وقد اتضح له بعد دراستها أنها أقدم زمناً وأحسن ضبطاً وأتم تفصيلا من النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد ، فشمّر عن ساعد الجد وقام بتحقيق الكتاب وترتيبه حتى أخرجه في مجلدين في طبعة قشيبة عام ١٩٤٥ ـ ١٩٥١ .

ومن المعلوم أن فستنفلد قد أخرج قبل نشره للمعجمين ـ وذلك في عام ١٨٤٦ ـ طبعة لمصنف آخر لياقوت بعنوان « المشترك وضعاً والمفترق صقعاً» أي انه بمثابة معجم للمواضع التي تشترك في الاسم ، ويتضح من ألفاظ المؤلف في المقدمة أنه استخرجه من المعجم الكبير ليكون أسهل عند المراجعة . ومادته مقتضبة إلى أقصى حد ، كما أسقطت منه جميع تلك الاستطرادات التي تضفي أحياناً على مصادرها أهمية خاصة . ونظراً لأنه تم تأليفه عقب المعجم الكبير فقد أضحى في حيّز الإمكان إضافة تفاصيل صغيرة إليه غير موجودة بالمعجم ، الأمر الذي يجعل من المفيد الرجوع إليه في أمثال تلك الحالات . أما من ناحية الكم فمادته هو أيضاً واسعة جداً إذ يورد فيه ذكر ألف وواحد وتسعين اسماً تعالج الكلام على أربعة آلاف ومائتين وواحدٍ وستين موضعاً جغرافياً .

كذلك نشط فستنفلد قبل إخراجه للمعجم في نشر المصنفين المشهورين لزكريا القزويني (٦٠٠هـ ـ ٦٨٢هـ = ١٢٠٣ ـ ١٢٨٣م) وهما «آثار البلاد» وذلك في عام ١٨٤٨ ، و«عجائب المخلوقات» وذلك في عام ١٨٤٩ . ولقد تمتع كتابا زكريا القزويني

بزواج كبير في العالم الاسلامي وكانا أكثر الكتب قرباً إلى قلوب الجماهير ، ذلك أن معرفة جمهـرة القـراء بالآثـار الأدبيـة لم ترتبـط دائمـاً بأسماء كبار العلماء بل كانت في أغلب الأحيان من نصيب تلك المصنفات المحببة إلى نفوسهم والتي تتجاوب مع رغباتهم ، مما يشابه إلى حد كبير الروايات والقصص على أيامنا هذه .

ولعـل السبب في رواج مصنفـات زكـريـا القـزويني هو أنه كان أكبر كوزموغرافي ومبسّـط للعلوم من بين مؤلفي المسلمـين . والكوزموغرافيا هي ذلك الفرع من الجغرافيا الـذي يهتم بالظـواهـر الطبيعية والغرائب فهي بهذا تقرب كثيراً من نمط العجائب . وقد عالـج الكتـابـة فيـه قبل القزويني أحمد طوسي وبعده الدمشقي وابن الوردي ، غير أن القـزويني امتـاز عليهم في أنه استطاع أن يصوغ مادته بالكثير من المهارة بحيث لاتنفّر القارىء العام . وقد كان القزويني في الواقع يتمتع بمقدرة فائقة في تبسيط أكثر الظواهر تعقيداً وذلك بطريقة جذابة واضحة ، كما أن اسلوبه بوجه عام جمع بين البساطة والتنوّع .

وشهـرة القـزويني كمـا ذكـرنا تقوم على هذين المصنفين اللذين قد يخلط الناس بينهمـا في مصنف واحـد ، وإن وجب الاعتـراف بأنهمـا يرتبطان ارتباطاً وثيقاً . غير أن قرائن الأحـوال تشـير إلى أن طبعـة فستنفلد «لعجائب المخلوقات» تستند على مخطوطة معدّلة ليست من عمل القزويني ، بل ترجع الى القرن الثامن عشر ، وقد زاد فستنفلد من تعقيـد المسألة بإسقاطه لقطع منها واستعانته بمسودات أخرى للكتاب لملء الفجوات ، وبهذا يوجد بين أيدينا في الواقع متن يقوم على أساس تحكّمي ولا يعكس صورة مسودة الكتاب الأصلية . من هذا يتضح أن فستنفلد لم يتفهم منهج طبع النصوص ، وقد نجد له العذر في هذا لأن ذلك المنهج لم يجد طريقه الى عالم الاستشراق إلا بعد أعوام عديدة من ذلك عندما دقّقه وهذّبه المستعرب الهولندي الكبير دي خويه . لكل هذا فان الحاجة لاتزال ماسة إلى إخراج طبعة علمية لكتاب القزويني هذا .

أمـا مصنف القـزويني الآخـر والـذي يطلق عليـه تجـاوزاً اسم «جغرافيا» فهو معـروف في روايتـين تحمـل احـداهما عنوان «عجائب البلدان» وترجع الى عام ٦٦١ هـ (١٢٦٣) ، بينمـا تحمـل الأخرى عنوان «آثار البلاد وأخبار العباد» ويرجع تاريخها إلى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥) وهي تختلف عن الأولى اختـلافـاً كبـيراً وتضم زيـادات هامـة . وتعتمد طبعة فستنفلد على الرواية الثانية .

وعلى الرغم مما يدين به العلم لفستنفلد في نشر آثار القزويني فمما لاشك فيه أن البـاحثـين لايزالون في حاجة إلى نصوص جيدة منها تفوق طبعات فستنفلد التي لم تعد وافيـة بمطـالب البحث العلمي الحديث . وقبل أن نختتم حديثنا عن فستنفلد ينبغي أن

نذكـر أنـه لم يكتف بالنشـر والتحقيق فحسب وإن وجب الاعتـراف بأن هذا ميـدانـه الرئيسي ، بل حاول أيضاً تدوين بحوث تاريخية وجغرافية ، ومن بين هذه الأخيرة بحثه عن «اليمـامـة والبحـرين» (١٨٧٤) . وقبـل ذلـك في عام ١٨٤٢ حاول وضـع موجـز ببليـوغـرافي للأدب الجغـرافي العـربي ، معتمـداً في هذا اعتماداً كلياً على كتاب «كشف الظنـون» لحـاجي خليفـة . فأورد أسماء مائة وستة وعشرين مؤلفاً ، وهو عدد لايمكن اعتبـاره في الآونـة الحاضرة وافياً بالغرض . وقد فقد هذا البحث قيمته العلمية قبل وقت طويـل من كتـابـه الآخـر عن المؤرخين العرب الذي فرغ من تأليفه في أواخر سنى حياته العلمية (١٨٨٢) .

* * *

(ب) ميشيل دي خويه (١٨٣٦ - ١٩٠٩)

إن كان الألمـاني فرديـنـانـد فستنفلد هو أول من اهتم بنشـر طبعـات جيـدة للمصنفـات العـربيـة في ميداني التاريخ والجغرافيا فإن الهولندي ميشيل دي خويه قد بلغ القمة بهذا الفن ، ولا تزال طبعاته تمثل الأوج في مجال نشر النصوص العربية وطبعها .

ولـد يان ميشيـل دي خويـه ثالث ثمـانية أطفال لقس هولندي فقير ، اهتم بتعليم أطفاله وأشرب قلوبهم حب العمل والتعاون . وقد أجاد يان لغته القومية واللغة الفرنسية منـذ نعـومة أظفاره ، وفي صباه شرع في دراسة اللاتينية وقفاها بالانجليزية والألمانية . وكان من المزمع أن يدرس يان الصيدلة لذا بدأ يعمل منذ صباه لدى صيدلي بمدينتهم ، الأمر الذي لم يحل بينه وبين متابعة دراسته - التي انضم اليها في عام ١٨٥١ - اللغة اليـونـانيـة أيضاً . غير أن هذا الجهد المضني أضر بصحته ، خاصة وأنه كان ضعيف البنيـة بطبيعتـه ، لذا فقـد تحـول الى دراسـة اللاهوت حتى يضمن لنفسه مستقبلا في الخـدمـة الـدينية . والتحق دي خويه بجامعة ليدن في عام ١٨٥٤ وهو العام نفسه الذي مات فيـه أبـوه ، فانتقلت الأسرة بحالها إلى تلك المدينة . ولم يلبث الشاب أن اكتشف في نفسـه عزوفـاً عن الـلاهـوت وأنه ليس لديه ميل لأن يصبح قساً ، فاختار التخصص في اللغات السامية حيث سحرته اللغة العربية دون غيرها .

وبعد عامين في الجامعة اتصل بالمستعرب الهولندي الكبير رينهارت دوزي ليتعمق في دراسـة العـربيـة التي استمـر فيها عامين آخرين . وكان دوزي آنذاك في قمة مجده العلمي ، فقـد حصـل على سمعـة علمية بدراساته عن مسلمي اسبانيا . وعندما تتلمذ عليـه دي خويـه كان يعمل في نشر نصوص عربية ويدّون مصنفه الكبير «تاريخ مسلمي اسبـانيـا» ، لذا فقـد طالـع مع تلامذته النصوص التي خدمت كمصادر لذلك المصنف التاريخي المشهور .

ومن الأحداث ذات الأهمية في حياة دي خويه كانت زيارة المستشرق الألماني الشهير تيودور نولدكه لمدينة ليدن حيث أمضى شتاء ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨ في دراسة مجموعة مخطوطات وارنر بتلك المدينة . ولم يكن نولدكه يكبر دي خويه إلا بأشهر معدودة ، ولكنه استطاع منذ ذلك الوقت أن يضع الأسس لسمعة عريضة في ميدان الدراسات السامية . وقد توطدت العلاقات بين الإثنين وظلا يتكاتبان من عام ١٨٥٨ إلى موت دي خويه .

هذا ولقد اقتنع دي خويه منذ البداية بالدراسات العربية ـ ممثلة في اللغة العربية وما لقيته من تطور ونمو ، وفي التاريخ والأدب العربي اللذين لايضارعهما تاريخ وأدب شعب آخر في ثرائهما وتنوّع أنماطهما ، مما جعل الدراسات العربية حجر الزاوية في صرح الدراسات السامية ـ وكان اقتناعه هذا في مصلحة العلم ، فبدلا من أن يوزع مجهوده في دراسة اللغات السامية بدرجة واحدة ركز اهتمامه الأساسي على العربية وآدابها ، وكان لهذا نتائج رائعة في تاريخ الاستعراب الأوروبي .

ويجب ألّا يغيب عن الذهن أن الاستعراب الأوروبي لم يكن قد تقدّم كثيراً آنذاك ، لأن المتون لم تكن قد طبعت في الشرق بأعداد كافية لتصبح في متناول أيدي المتعلمين والدارسين . أضف إلى هذا أن مانشر منها في طبعات علمية على أيدي المستشرقين كان نزراً للغاية ، ولسبب ما لم تكن من المتون الجيدة ذات السمعة الأدبية العريضة . لهذا فان أي مستعرب كان ينوي القيام بعمل جدي اضطر إلى الإقامة حيث توجد مجموعات المخطوطات الكبيرة . كل هذا يوضح لماذا كان عدد المستعربين بأوروبا ضئيلا في ذلك العهد .

ومن حسن حظ دي خويه أن استاذه في العربية وهويينبول قد سهل له مهمة الاطلاع على مجموعة مخطوطات وارنر الغنية التي حوت المراجع الضرورية لاستمراره في البحث ، ذلك أن يينبول ـ الذي كان يتولى هووالمستشرق دي يونغ مهمة ادارة المخطوطات الشرقية ـ استطاع أن يحصل لدى خويه على وظيفة مساعد هنالك . ويجب الاعتراف لدى خويه بالشجاعة وقوة العزم أن ظل يتابع دراساته العربية في ظروف مالية عسيرة ومستقبل لايبشر بالكثير .

ومن الغريب أنه عرضت له فرص عديدة ليشغل وظائف لابأس بها كان من شأنها أن تسوق إلى تحسين وضعه المالي ، غير أنه لم يعبأ لها وظل سائراً في الطريق الذي انتهجه لنفسه . وكانت خسارة كبرى بالنسبة للدراسات العربية لو تحول عن ذلك الطريق . إزاء هذا لم يبق له إلا أن ينتظر خلو أحد كراسي الاستشراق بجامعة من جامعات هولندا ، فلما سنحت الفرصة عام ١٨٦٦ ليشغل وضعاً مثل هذا بجامعة اوترخت اجتمع بعض اهالي ليدن واقنعوا المسؤولين بتعيينه استاذاً مساعداً بجامعتها

بمرتب معقول حتى لايفقدوا مستعربهم النابه . وعلى الرغم من أن المرتب لم يكن كبيراً ، إلا أنـه مكّنـه منذ تلك اللحظة أن ينصرف نهائياً إلى ميدان الدراسات العربية بحيث لم يفكـر في هجـرهـا بالتـالي . وفي عام ١٨٦٩ عنـدما تم تعيينه استاذاً بالجامعة كتب الى نولدكه يقول إنه بلغ أقصى مراده .

هذا القلق فيمـا يتعلق بمستقبله والـذي لازمـه لأعوام عديدة من حياته لم يمنعه البتة من مداومة نشاطه العلمي بجد لم يعرف الكلل إلى آخر أيام حياته . ولم يكن النحو واللغـة همـا اللذان اجتـذبـاه بل الأدب والتـاريخ والجغرافيا . ولمّا كان الاهتمام آنذاك منصباً في معظم الوقت في البحث عن المصادر الموجودة بمجموعات المخطوطات فقد كان من الطبيعي أن يتـركـز النشـاط في تحقيق النصـوص وإعـدادهـا للطبـع ، حتى يجد البـاحثـون المـادة الـلازمة لدراساتهم . وقد عمل دوزي من قبل في نشر عدد من المتون المـزوّدة بالتعليقـات والحـواشي ، ولكنه فضلّ أن يقوم آخرون بهذا العمل الذي لم يكن بالنسبة له سوى أداة لتسهيل الدراسة والبحث .

وعـلى النقيض من ذلـك كان دي خويه الذي وجهته سجيته الى تحقيق النصوص ونشـرهـا ، ووجـد تذوقاً عميقاً لهذا الضرب من العمل فجودّه وكانت أعماله التالية أكثر دقـة واكتمـالا من أعمـاله الأولى . وقد ظل يكرس وقته ونشاطه في هذا المضمار حتى بلغ درجـة رفيعـة جعلتـه أكبـر محقق للنصـوص في زمـانـه بل ولايزال يعدّ إلى هذه اللحظة الاستاذ الأول لهذا الفن والقدوة التي يقتدي بها محققو النصوص في أيامنا هذه . وليس أفضـل في هذا الصـدد من أن نسـوق الفـاظ المستعـرب البريطاني شارلس ليال: «وقد أصبح وسيظل في هذا الميدان استاذ جميع المستشرقين في زمانه . ولذلك سببان ، الأول والأهم هو إيمـانـه بضرورة اثبات وتوفير خير النسخ الممكنة للمصادر الأصلية واتخاذها أسـاسـاً لكـل دراسة دقيقة . ذلك أن سجل الكشف عن التاريخ والأدب الشرقي يحفل بالأخطاء غير المصححة والاستنتاجات الزائفة والتعميمات العاجلة التي لم تنضج . وفي هذا الصـدد ينبغي ألا نغـالي في لوم من ارتكبـوا هذه الأخطـاء ، لأنـه لم يتـوفر لهم من النصوص سوى القليل المعيب . على أن دي خويه قد أحس بأن التخطيط لأي صرح في هذا السبيل وإقامته يجب أن يسبقه توفير مادة أفضل مما كان ميسوراً ، ومن ثم كرس لذلك نشاطه في أدوار حياته كلها .

وأول متن عمـل دي خويـه على نشـره كان قد اختـاره له استاذاه يينبول ودوزي اللذان نصحاه بأن يجعل موضوع أطروحته متن الجغرافي الشهير ابن حوقل غير أن ذلك الأثر الهام الذي كان يحتاج نشره في تلك الآونة إلى جهد طويل الأمد لم يكن من شأنه أن يصلح موضـوعـاً لأطروحة جامعية ، ولهذا السبب فقد اختار دي خويه جغرافياً آخر هو

اليعقـوبي الـذي يمثل واحداً من المصادر الأساسية لابن حوقل . وحتى في هذا الصدد اقتصر دي خويه في نشره «لكتاب البلدان» لليعقوبي على القسم الذي يعالج الكلام عن المغرب ، فقام بتحضير متن ذلك القسم وترجمته والتعليق عليه كما قدم له بمقدمة ، كل ذلـك باللغـة الـلاتينيـة . وفي مقدمته حدّد مكانة اليعقوبي بين الجغرافيين العرب بقدر ماسمحت حال البحث العلمي آنذاك .

بهـذا بدأ اهتمـام دي خويـه بفـرع معـيّن من الأدب العربي هو أدب الجغرافيا خاصـة بجغـرافيي القـرنين الثالث والرابع للهجرة الذين قدّموا لنا أفضل وصف للعالم الاسـلامي مستقـين مادتهم من رحـلاتهم وزيـاراتهم لأقطاره المختلفة ومما سمعوه من غيرهم . وقـد عالجـوا في كتبهم الكـلام على جميع المسائل المتعلقة بالسكان والمواصلات والحياة العامة في صورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

وفي خلال تحضـيره لأطـروحته لم يتوقف دي خويه عن تحضير طبعات لمصنفات أخـرى ، ولكن قبـل ظهـورهـا قام برحلة إلى انجلتـرا كانت جمـة الفـائدة بالنسبة له . فأمضى ثلاثـة أشهـر بأكسفورد وثلاثة أسابيع بلندن (يونيو ـ سبتمبر ١٨٦٢) ليقارن بين المخطـوطـات وينسخ بعضها أو أقساماً منها . وكانت في معظمها تمثل آثاراً تاريخية وجغـرافية ، ولكنه نسخ أيضاً بأكسفورد المعجم المعروف «أساس البلاغة» للزمخشري بهدف نشره مع دوزي ، وإن كان هذا لم يتحقق بالتالي لأن ذلك المعجم طبع بالمشرق .

وبعد عودته من انجلترا اتجه بحماس أكثر في تحضير متون مختلفة بغية نشرها في المستقبـل ، وكـان في معظم الأحوال يشتغل في تحضير أكثر من متن مركزاً اهتمامه في المتن الذي توجد لديه المصادر لتحقيقه ، فاذا ماقابل صعوبة من العسير اجتيازها تركه لبرهة من الزمن منتقلا إلى متن آخر .

وكـان أول أثـر جغـرافي يحققـه دي خويـه بعـد فراغه من اطروحته هو قسم من مصنف الادريسي ، وكان دوزي يفكر في اقناع بعض المستشرقين للمشاركة في إخراج طبعـة لذلـك الأثـر الكبـير تحت إشرافـه ، ذلك أنه لم ير النور منه إلى تلك اللحظة سوى القسم من صقلية الذي نشره المستشرق الايطالي اماري . ولم يكن الكتاب معروفاً إلاّ في ترجمـة فرنسيـة لجـوبـير لم تكن تبعث على الـرضـا . وقـد كلف دي خويه أثناء زيارته لانجلترا بجمع المادة الموجودة بمكتباتها في سبيل تحضير هذه الطبعة .

غير أن معاوني دوزي انسحبوا من المشروع بحيث اقتصر العمل على دوزي ودي خويـه اللذين نشـرا القسم المـوكـل إليهمـا مصحـوباً بترجمة فرنسية وتعليقات وشرح للألفـاظ العـويصـة وهـو القسم الذي خرج تحت عنوان «صفة المغرب وأرض السودان ومصـر والأنـدلس» مأخـوذة من كتـاب «نـزهـة المشتـاق في اختـراق الآفاق» للشريف

الإدريسي (١٨٦٦) . ولم يقدر لمصنف الإدريسي أن يرى النور بأجمعه إلا بعد أكثر من قرن من ذلك حين تحقق الحلم الذي داعب مخيلة دوزي ومعاونه دي خويه .

بعد هذا اضطلع دي خويه على مدى خمسة وعشرين عاماً (١٨٧٠ ـ ١٨٩٤) بنشر الأجزاء الثمانية لما يسمى «بمكتبة الجغرافيين العرب» ، وكان يفكر في اضافة جزء تاسع يضم الأثر الجغرافي لابن سعيد ولكنه لم يوفّق في هذا . وكما هو معلوم فان «مكتبة الجغرافيين العرب» تضم آثار أشهر الجغرافيين الذين صنفوا بالعربية في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، اللذين ـ كما ذكرنا ـ يعدان بحق ألمع فترة في تاريخ الجغرافيا عند العرب . ولقد بلغ دي خويه حد الكمال في تطبيقه لمنهج تحقيق النصوص في هذه الطبعات ، وقدّم لكل جزء ـ كما هي عادته ـ بمقدمة يحدّد فيها مكانة كل مصنف .

وتتكون هذه المجموعة من المصنفات الآتية :

١ ـ **الجزء الأول** : المسالك والممالك للأصطخري ـ ١٨٧٠ .
٢ ـ **الجزء الثاني** : المسالك والممالك (أو صورة الأرض) لابن حوقل ـ ١٨٧٨ .
٣ ـ **الجزء الثالث**: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي ـ ١٨٧٧ .
٤ ـ **الجزء الرابع** : الفهارس ، تفسير المصطلحات ، الإضافات والتصليحات للأجزاء الثلاثة الأولى ـ ١٨٧٩ .
٥ ـ **الجزء الخامس** : كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني ـ ١٨٨٥ .
٦ ـ **الجزء السادس** : المسالك والممالك لابن خرداذبه ، وكتاب الخراج لقدامه ـ ١٨٨٩ .
٧ ـ **الجزء السابع** : الأعلاق النفيسة لابن رسته ، وكتاب البلدان لليعقوبي ـ ١٨٩٢ .
الجزء الثامن : التنبيه والاشراف للمسعودي ـ ١٨٩٤ .

هذه هي أجزاء هذه المجموعة الثمينة التي طوّق بها دي خويه عنق الاستشراق ، ولنستدرك أنه تم بالتالي كشف مخطوطات أجود وأقدم دفعت إلى إعادة طبع بعض أجزائها . مثال ذلك أن دي خويه نفسه قد أخرج طبعة ثانية أفضل لمصنف المقدسي عام ١٩٠٦ . كما أن المستشرق الهولندي كرامرس أخرج طبعة ثانية أكمل لمصنف ابن حوقل عام ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ .

وبخلاف هذا أخرج لنا دي خويه في عام ١٩٠٧ طبعة جديدة لرحلة ابن جبير الأندلسي التي كان نشرها من قبل المستعرب البريطاني وليم رايت . ولايفوتنا في هذا المقام أن نذكر بأن دي خويه قد دبّج عدداً من المقالات حول مسائل تمس الجغرافيا في الاسلام ، مثل بحثه عن يأجوج ومأجوج والسد ، وأهل الكهف وأسفار السندباد ، والمجرى القديم لنهر جيحون .

وإذ نحن بسبيل الحديث عن دي خويه بوصفه ناشراً للنصوص الجغرافية يجب ألا ننسى ماأسداه من خدمات في نشر المصنفات التاريخية والتي تعدّ في الوقت نفسه ذات أهمية كبيرة بالنسبة للجغرافيا أيضاً . ففي الفترة من (١٨٦٢ ـ ١٨٦٦) قدّم لنا دي خويه طبعة علمية جيدة لكتاب «فتوح البلدان» للبلاذري الذي يعدّ من المصادر الأساسية في تاريخ القرون الأولى للاسلام ، وهويعترف في مقدمته للكتاب أن عدم تمكنه في النحو العربي لم يكن من مصلحته ، وقد دفعه هذا من جديد إلى التعمق في النحو مما كان له نتائج طيبة بالنسبة لأعماله التالية في ضبط النصوص وتحقيقها . ومما يشهد له بالتعمق إشرافه على تحضير طبعة جديدة لأفضل أجرومية للغة العربية بأوروبا آنذاك وهي المصنف المشهور لصديقه وليم رايت الذي مات عام (١٨٨٩) .

ولم يوجد كتاب عربي آنذاك كان العلماء من العرب والمستعربين يودّون رؤيته في طبعة علمية مثل تاريخ الطبري الذي وصل به مؤلفه الى عام (٣٠٢) هـ ، (٩١٥ م) . وكان المستشرق الألماني كوسجارتن قد نشر ثلاث قطع منه ، غير أن دي خويه كاتب نولدكه منذ عام (١٨٥٨) بصدد تحضير طبعة كاملة تحت إشراف دوزي تعتمد على المخطوطات المعروفة آنذاك ، ولكن الفكرة لم تذهب بعيداً . وفي عام (١٨٦٢) اكتشف دي خويه باكسفورد جزئين من الطبري لم يكن لأحد علم بهما ، وأفاد بهذا الدوائر العلمية . لذا فقد ظلت الفكرة مستيقظة وحفزت عدداً من العلماء على مداومة البحث عن مخطوطات الكتاب بمختلف مكتبات الشرق والغرب ، وكان ماتم العثور عليه منها قد أثار الأمل منذ عام (١٨٧١) في امكانية جمع مسودة كاملة للكتاب . وابتداء من عام (١٨٧٢) بُذل مجهود جديد في إجراء الاتصالات بالمكتبات في الشرق والغرب التي تحوي فقرات من تاريخ الطبري لنسخها ومقارنتها ، كما تم حصر العلماء والمتخصصين الذين سيوكل إليهم أمر النشر . وكان قطب الرحى في هذا هو دي خويه ، وبمهارته في التنظيم وصبره تمكن من أن يخرج الفكرة من عالم القول إلى عالم الفعل ودفع بالقسم الأول من تاريخ الطبري إلى المطبعة عام (١٨٧٩) ونجح بالوصول بذلك السفر الضخم إلى بر السلامة في عام (١٩٠١) ، مجتازاً جميع العوائق التي اعترضت طريقه . وهو يفصّل قصة هذا في المقدمة الطويلة لهذه الطبعة مبيناً دور كل واحد من العلماء ومسدياً الشكر لجميع من ساهموا في إخراجها .

غير أنه من المتفق عليه أن المهمة ماكانت لتنجح لولا دي خويه ، الذي فوق ذلك قد اضطلع شخصياً بتحضير القسم الأكبر من المتن كما راجع وحسّن بطرق عديدة مجهود العلماء الآخرين، وأخذ على عاتقه مهمة تدوين المقدمة ومعجم الألفاظ الصعبة وإلى حد كبير الفهارس أيضاً ، كذلك نشر دي خويه بمفرده وبعنايته المعتادة تكملة تاريخ الطبري لعريب القرطبي . وقد قال المستشرق الهولندي فنسنك في هذا الصدد : « لايستطيع شخص أن ينكر أن هذ العمل إنما يكلّل هامة الدراسات العربية في القرن

التاسع عشر » ، ليس ذلك فحسب بل إن الكثيرين يقرّون بأنه أكبر عمل في مجال النشر اضطلع به المستشرقون على الاطلاق .

وإذ نختتم القول عن هذا المستعرب الكبير ومجهوده الضخم في نشر النصوص العربية علينا أن نشير إلى ماتركه من أثر على معاصريه الذين امتدحوا أخلاقه الطيبة وشمائله الحلوة وإنكاره للذات . وقد قال عنه المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه «إنه لم يتألق ولم يسترع الانتباه ولكن محياه كان يشرق بنور لطيف ناصع وحرارة نبيلة حببت إلينا الالتفاف حوله». كذلك حفظ لنا ذكراه أديب مصري هو أمين فكري الذي دوّن كتاباً عن زيارته لأوروبا بعنوان «إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا» (القاهرة ١٣٠٨ هـ = ١٨٩٢ م) ، حكى فيه كيف لقي دي خويه أمينا وأباه ورجلين من الأزهر في ليدن «لقاء الأصدقاء القدماء» .

* * *

(جـ) إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١)

إغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي أكبر مستعرب أنجبته روسيا ، وأحد كبار المستعربين في تاريخ الاستشراق الأوروبي . وقد عرف عنه حبه للعرب وتقديره للحضارة العربية ومنجزاتها ، زار الأقطار العربية في بداية هذا القرن وعقد صلات وثيقة مع الأدباء والمفكرين العرب . وسِعَتْ معرفته جميع نواحي الحضارة الاسلامية ، وقلّ أن وجد جانب منها لم يجر فيه قلمه بالبحث وقام بدور كبير في تعريف مواطنيه بالأدب العربي القديم والحديث معاً ، سواء بالترجمة أو البحث . وأولئك العرب الذين سمعوا باسمه من قبل وبآثاره العلمية كانوا إلى عهد قريب يجهلون اهتمامه بالجغرافيا العربية التي ترك فيها سفراً جليلا يعد العمدة في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي .

ولد كراتشكوفسكي بمدينة ولنا في الرابع من مارس عام ١٨٨٣ ، وفي سن الثانية انتقل مع أسرته إلى تاشكند عاصمة إقليم تركستان حيث عيِّنَ والده مفتشاً عاماً للمدارس بذلك الاقليم . وكانت اولى اللغات التي تحدث بها هي الأوزبكية لأن حاضنته كانت من أهل تلك البلاد . وقد عاش ثلاثة أعوام هناك فكانت أولى الانطباعات التي رسخت في ذهنه عن البيئة الشرقية ، وقد ولّد هذا في قلبه الانجذاب نحو الشرق والرغبة في التعرف على حضارته التي اختلفت اختلافاً كلياً عما عهده بالتالي في بيئته الروسية . ولما عادت الاسرة إلى ولنا التحق الصبي بمدرستها ودرس فيها من عام ١٨٩٣ الى عام ١٩٠١ حيث ظهر منه ميل واضح نحو اللغات الكلاسيكية خاصة ملحمتي هومير والدراما اليونانية . وفي سن السادسة عشرة اكتشف بمحض الصدفة بمكتبة المدرسة نسخة من

كتاب المستشرق الفرنسي المشهوردي ساسي في دراسة العربية فأخذ يتصفحه وبدأ في دراسة العربية بمفرده من ذلك الكتاب . فلما أتم دراسته الثانوية اختار الدراسات الشرقية موضوعاً لدراسته الجامعية .

وفي الفترة من ١٩٠١ الى ١٩٠٥ كان كراتشكوفسكي طالباً بجامعة بطرسبرغ حيث تفرغ لدراسة اللغات العربية والفارسية والتركية والتتارية والعبرية والحبشية . وكان أساتذته من ألمع الشخصيات في حلبة الاستشراق الروسي مثل روزن وككوفتسف وبارتولد . وقد كان لهذا الأخير وهو المؤرخ الشهير أثر كبير عليه مما جعله يختار دراسته النهائية «خلافة المهدي العباسي وفقاً للمصادر العربية» .

وقد استمر لعامين بعد ذلك بالجامعة ليتخصص في العربية وآدابها تحت اشراف المستعرب الروسي الكبير البارون فكتور روزن الذي ارتبط به رباطاً عاطفياً وثيقاً لحين وفاته . وفي عام ١٩٠٧ اجتاز كراتشكوفسكي بنجاح امتحان التخصص في العربية وآدابها ، فتقرر إرساله لمدة عامين إلى الشرق العربي . وفي صيف عام ١٩٠٨ وصل كراتشكوفسكي إلى بيروت وهناك شرع يدرس اللغة العربية الحديثة خاصة لغة الصحف ، كما تعمق في دراسة الدارجة . وببيروت استمع الى محاضرات بكلية القديس جوزيف ، كما تعرف بالأب لويس شيخو اليسوعي محرر «المشرق» وأيضاً بالأديب الكبير أمين الريحاني وترجم بعض قصائده وقصصه بالتالي إلى اللغة الروسية .

وفي بداية عام ١٩٠٩ زار مصر لمدة شهر فتعرف على آثارها ومتاحفها كذلك زارها مرة اخرى في أواخر ذلك العام نفسه وفي هذه المرة اطَّلَع على المخطوطات بدار الكتب وبمكتبة الأزهر ، كما تعرف بأحمد زكي باشا وجرجي زيدان صاحب «الهلال» والمستشرق الايطالي نالينو الذي كان يحاضر آنذاك بالجامعة المصرية . وارتبط بعرى الصداقة مع أحمد باشا تيمور وظلّ يكاتبه إلى وفاة الأخير . كذلك زار كراتشكوفسكي فلسطين، ومن مدن سوريا زار دمشق وحلب وحمص وحماة كما زار طرابلس بلبنان ،، وبدمشق زار إدارة تحرير «القبس» وارتبط بعرى الصداقة مع محمد كرد علي .

هذا ولقد أفادته إقامته هذه بالشرق العربي فائدة كبيرة ، فتفهم الحضارة العربية أكثر من ذي قبل ، كما تعرف على الأدب العربي الحديث وهو في بداية انتعاشته الجديدة ، كذلك اطلع على مجموعات المخطوطات الكبرى هنالك .

وعند عودته الى روسيا في صيف ١٩١٠ تم تعيينه محاضراً بالجامعة وحافظاً للمجموعة الشرقية بمكتبتها . وفي عام ١٩١٤ زار جامعات ليبزج وهاله بألمانيا وجامعة ليدن بهولندا لفحص مخطوطاتها الشرقية . وعند عودته نشر اطروحته عن الشاعر أبي الفرج الوأواء الدمشقي . وفي عام ١٩١٧ أصبح استاذاً للغة العربية بكلية الآداب

الشـرقيـة بجـامعـة لنينجـراد ، ولم يَجِـلَّ عام ١٩٢١ حتى كان المستعرب الأول بتلك المـدينـة ، وظـل يحقق ويبحث وينشـر ابحاثه العديدة إلى اندلاع نيران الحرب العالمية الثـانيـة . وكـان يعمـل بمعهـد الدراسات الشرقية وبالمتحف الآسيوي وينظم البرامج الـدراسيـة ويُعـدّ البـاحثـين الشبـان في مجال الدراسات العربية . وفي عام ١٩٢١ تم انتخـابـه عضـواً بأكاديمية العلوم السوفيتية بقسم التاريخ واللغات، كذلك تمَّ انتخابه عضـواً بالمجمـع العلمي العـربي بدمشق وبمجمـع اللغـة العـربيـة بالقـاهـرة . وكان كراتشكوفسكي عضواً بالجمعيات الاستشراقية الفرنسية والبريطانية والألمانية .

وخـلال حصـار الألمـان لمدينـة لنينجـراد أثنـاء الحـرب العـالميـة الثـانيـة كان كراتشكـوفسكي قدوة للمـواطنـين وظـل يعمـل بنشـاط للحفاظ على مجموعات الجامعة وأكـاديمية العلوم والمعاهد العلمية، على الرغم من قصف المدينة المستمر واشتداد البرد والجـوع . وفي عام ١٩٤٢ تم إجـلاؤه إلى منطقـة موسكـو، وعاد بعد أن وضعت الحرب أوزارهـا الى مدينتـه لنينجـراد حيث غمـرته فرحة شديدة عندما وجد مكتبته وأوراقه في حالة جيدة لم يمسها ضرر ، وقد ظل كراتشكوفسكي مداوماً لنشاطه العلمي حتى وافاه الأجل فجأة في ٢٤ يناير ١٩٥١ ، ففقد الاتحاد السوفيتي واحداً من كبار علمائه ، كما فقـد عالم الاستعـراب شيخـاً من شيوخه الكبار . وكان كراتشكوفسكي شخصاً واسع الاطلاع غزير المعرفة قيل إنه كان يعرف مايقرب من خمس وعشرين لغة ولهجة مختلفة .

وبطبيعـة الحـال فليس هنـا مجـال التحدث عن آثاره العديدة التي قارب عددها الخمسمـائـة ، من كتـاب ورسـالـة ومقالة ونقد ، ويمكن إعطاء فكرة موجزة عن ذلك في النقاط الآتية :

١ ـ في مجال الحضارة العربية عامة ـ ترجمة القرآن الى الروسية (ظهرت بعد وفاته) ، الحضارة العربية بالأندلس ، دراسات عن الشعر الأندلسي الخ .

٢ ـ في مجـال الأدب العـربي عامـة ـ الـوأواء الدمشقي ، رسالة الملائكة لأبي العلاء المعـري، شعـر أبي العـلاء، الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري، ترجمة كتاب الاعتبـار لأسـامـة بن منقـذ الى الروسية ، كشف مخطوطة كتاب المنازل والديار لأسامة بن منقذ .. الخ .

٣ ـ في مجـال الأدب العـربي الحـديث ـ القصـة التاريخية في الأدب العربي المعاصر نشأة الأدب العربي الحديث وتطوره ، ترجمة المرأة الحديثة لقاسم أمين ، ترجمة طه حسين ، ترجمة ميخائيل نعيمة ، ترجمة أمين الريحاني ، أدباء المهجر ، حياة سليمان البستاني .. الخ .

٤ ـ في مجال أدب النصارى العرب ـ الخمر في شعر الأخطل ، تاريخ اغابيوس المنبجي ، ترجمة الكتاب المقدس أيام الخليفة المأمون .. الخ .

٥ ـ المسلمون بروسيا ـ الأدب العربي بالقوقاز الشمالية الخ .

٦ ـ تاريخ الاستعراب بروسيا ـ ككوفتسف ، بارتولد ، تاريخ الاستعراب بروسيا والاتحاد السوفيتي ، مع المخطوطات العربية الخ .

أما بصدد الحديث عن مصنفه الكبير «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» ، فنبدأ القول إن هذا المصنف ظهر في عام (١٩٥٧) أي بعد مرور أكثر من ستة أعوام على وفاة مؤلفه . ثم ظهرت ترجمته العربية في قسمين في عامي (١٩٦٣ و١٩٦٥) فعرّفت ا لدوائر العلمية خارج الاتحاد السوفيتي بهذا السفر الهام . وواقع الأمر أن قليلا من الناس كان على علم باهتمام المستعرب الروسي الكبيربدراسة الجغرافيا عند العرب . وقد فعل ناقل الكتاب إلى العربية خيراً عندما نبّه جمهرة القراء الى هذا ، وذلك بقوله في مقدمة ترجمته للكتاب «شغل الاهتمام بالجغرافيا العربية مكانة مرموقة في النشاط العلمي لكراتشكوفسكي ، خاصة في العشرين عاماً الأخيرة من حياته . وقد اهتم كراتشكوفسكي بالجغرافيا عامة منذ سنى حياته العلمية الأولى فانتخب عضواً في الجمعية الجغرافية الروسية منذ عام (١٩٠٩) ، وأصبح نائباً لرئيسها في عام (١٩٣٩) واستمر يشغل هذا المنصب الى عام (١٩٤٥) . هذا الاهتمام بالجغرافيا إلى جانب معرفته العميقة بالأدب العربي وبالحضارة الاسلامية جعلت منه أنسب شخص للقيام بذلك العمل الجبار ، وهو كتابه تاريخ علم الجغرافيا في الاسلام .

بدأ كراتشكوفسكي اهتمامه بدراسة الأدب الجغرافي العربي منذ سنى عمله الأولى بالجامعة ، فنبصره يحاضر طلبته منذ ذلك الحين في «نظرة عامة الى الأدب الجغرافي العربي مع مطالعة نصوص مختارة منه» و «أدب التاريخ والجغرافيا عند العرب» . وبخلاف هذا ظهر له عدد من الأبحاث والمقالات التي تمس فترات مختلفة في تطور الجغرافيا في الاسلام ، نذكر من بينها «بداية الجغرافيا الرياضية عند العرب» و «الجغرافيون العرب للمدرسة اليونانية» و «رحلة مكاريوس الانطاكي الى روسيا» الخ . وهكذا بالتدريج عن تلك المحاضرات انبعث وترعرع كتابه على مدى نيف وأربعين عاماً ، كان يتعهده خلالها بالزيادة ويتناوله بيد التعديل معتمداً في ذلك على مايجد من مواد واكتشافات طالما قام هو نفسه بدور فعّال في إماطة اللثام عنها ، مثل اكتشافه ثلاث أراجيز بحرية لأحمد بن ماجد .

وقد استغرق تدوين الكتاب الفترة بين عامي (١٩٣٨ و١٩٤٥)، مع بعض التوقف أثناء الحرب . ويبدو جلياً من مقدمة المؤلف لكتابه وهي التي حررها عقب تدوينه للفصل

الثالث والعشرين الذي يؤرخ للأدب الجغرافي العربي في القرن السابع عشر الميلادي ، أنه كان يودّ متابعة تاريخه للأدب الجغرافي العربي إلى أيامنا هذه . إلا أنه لم يظهر في الواقع بعد المقدمة سوى فصل واحد هو الفصل الرابع والعشرون الذي يعالج الكلام على القرن الثامن عشر في حين كانت فكرة المؤلف الأساسية هي أن يضيف إلى ذلك فصلين أو ثلاثة يسوق فيها الكلام على العصر الحديث ، ولكن الأقدار لم تفسح له في الأجل . وعند وفاته ترك مصنفه في نسختين إحداهما بخط يده والأخرى صورة طبق الأصل منها منقولة بالآلة الكاتبة . وقد تناول المؤلف النسخة الثانية أي المطبوعة بالآلة الكاتبة بيد التصحيح وأجرى قلمه في حالات معينة باضافات وتعديلات تتعلق في الغالب بالمراجع . وسوى هذا تم العثور أيضاً على مجموعة البطاقات المختصة بالكتاب وهي تحتوي على ثبت المراجع التي استعان بها في بحثه . كل هذا مكّن العلماء السوفييت من زملاء المستعرب الكبير وتلامذته من إخراج الكتاب في طبعة قشيبة ، مكوناً الجزء الرابع من «منتخبات آثار الأكاديمي أ . ي. كراتشكوفسكي» التي ظهرت في ستة أجزاء في الفترة بين عامي (١٩٥٥ و ١٩٦٠) .

ومن قبل حظي الأدب الجغرافي العربي بين المستشرقين الأوربيين بدراسات عامة وأبحاث خاصة ليست بالقليلة ، ابتداء من المصنف المعروف للمستشرق الفرنسي رينو . وفي خلال النصف الأول من القرن العشرين نما المجهود بشكل ملحوظ بفضل الأبحاث المتازة لنالينوو بارتولد ومينورسكي وكرامرس وريسكا وفيران وغيرهم . غير أن وضع مؤلف تركيبي عام يجمع شتات المادة بصورة علمية مترابطة لم يتهيأ إلا لكراتشكوفسكي الذي سد بهذا النقص في ذلك الميدان وخلد اسمه بذلك المصنف الكبير. ويجب ألا يدهشنا هذا في شيء فان المستشرقين الروس عهد فيهم الاهتمام بالجغرافيا ، أضف إلى هذا أن علم الجغرافيا الحديث قد لقى انتعاشاً كبيراً في روسيا القيصرية خاصة في القرن التاسع عشر وترك لنا اسماء لامعة في هذا الميدان .

ويؤكد كراتشكوفسكي أكثر من مرة خلال مصنفه هذا وفي مقدمته له أن المنهج الذي اتبعه هو المنهج الفيلولوجي وأنه ليس من غرضه كتابة تاريخ علم الجغرافيا أو تاريخ الاستكشافات الجغرافية عند العرب . وعلى الرغم من ذلك فقد تطرّق المؤلف مراراً إلى الكلام عن تاريخ الجغرافيا العلمية والاستكشافات الجغرافية العربية فقدّم لنا لوحة رائعة لهذا الفرع من العلوم عند العرب وبيّن دورهم الكبير في تطوير علم الجغرافيا العام . ويبدو هذا واضحاً عند كلامه على شخصيات مثل الخوارزمي وألوغ بيك (الفصل الثالث) والبيروني (الفصل التاسع) وأحمد بن ماجد (الفصل العشرين) وغيرهم .

ويقدم لنا المؤلف عرضاً منظماً للأدب الجغرافي ابتداء من التصورات الجغرافية الاولى التي نلتقي بها في أقدم آثار الشعر الجاهلي ، ثم يتتبع ميلاد الجغرافيا الرياضية عند العرب موضحاً علاقتها بالعلم اليوناني والهندي . يلي هذا فحص مفصّل لميلاد بقية فروع الجغرافيا الأخرى مثل الجغرافيا الوصفية والرحلات والجغرافيا الملاحية والجغرافيا العامة والجغرافيا الاقليمية الخ . مع ذكر مراكزها ومدارسها واتجاهاتها وأنماطها المختلفة .

وهو في خلال ذلك يترجم لمعظم الشخصيات الكبيرة وأصحاب الأصالة في هذا الميدان ويوضح الروابط والمؤثرات التي تركت طابعها عليهم . ونتيجة لتحليله الدقيق لعدد هائل من المصنفات يربو على الستين فقد استطاع كراتشكوفسكي أن يحدد درجة الثقة التي تتمتع بها مادتهم ومدى أهمية تلك المادة كمصدر لدراسة الجغرافيا التاريخية للأقطار التي تتحدث عنها . ويحتوي الكتاب الى جانب هذا على ثبت بالمراجع يكاد يستغرق جميع المادة المتعلقة بالموضوع ابتداء من العصور الوسيطة إلى أيامنا هذه ، مع تقدير نقدي للمتون التي نشرت والأبحاث العلمية التي عملت حولها . وينطبق هذا القول أيضاً على الفصلين التاسع عشر والحادي والعشرين المفردين للأدب الجغرافي الفارسي والتركي الذي يعالجه المؤلف بالقدر الذي يتلاءم مع ارتباطه بالأدب العربي .

وهكذا ، فان هذا المصنف الكبير الذي وضعه كراتشكوفسكي قرب نهاية نشاطه العلمي ليقف فريداً في ميدان الاستعراب العلمي لما يتصف به من سعة المادة سواء فيما يتعلق بالمصادر الأولى أو الأبحاث التي عملت حولها . وقد كان ظهوره حافزاً لمداومة الجهد في دراسة نقاط مختلفة تمس منجزات العرب في ميدان الجغرافيا . وكما قال الدكتور طه حسين في حديث له إنه من النادر الالتقاء بمصنف ضخم مثل مصنف كراتشكوفسكي يعالج فرعاً من فروع الأدب العربي بمثل ذلك التفصيل والإلمام بأطراف الموضوع ، هذا إلى جانب المهارة في العرض وطول النَفَس في كتاب يبلغ الألف صفحة .

وعميد الأدب العربي محق فيما قاله . وقليل من العرب المحدثين يعلم أن الدكتور طه حسين كان يفكر في جعل الأدب الجغرافي موضوعاً لأطروحته بالسربون ، ولكن حال دون ذلك عوائق شخصية فآثر أن يكتب عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . كذلك فإن إعجابه بكراتشكوفسكي يرجع الى عهد سابق وذلك لافتتانهما الاثنين بشخصية أبي العلاء المعري ، وأيضاً لأن أبا الاستعراب الروسي الحديث نقل كتاب «الأيام» الى الروسية .

وكان لنقل كتاب كراتشكوفسكي الى العربية في أوائل الستينات صدى كبير بين الدوائر العلمية وأثر واضح في تطوير الفكر الجغرافي بالأقطار العربية في العشرين عاماً

الأخـيرة وتـوجيهـه الى الاهتمام بتراث الأجداد في ذلك الميدان . ومن المعلوم أن تدريس الجغـرافيـا في العـالم العـربي الحـديث في الفترة بين الحربين العالميتين أدخله أساتذة الجامعة المصرية ممن تتلمذوا على الغرب ، مثل الأساتذة مصطفى عامر ومحمد عوض محمـد وسليمان حزّين وعباس عمار وغيرهم. وعلى الرغم من اعترافنا لهم بما أسدوه من خدمات في سبيل تعريب المصطلحات الجغرافية وإدخال منهج البحث الجغرافي الحديث إلى العـالم العـربي ، إلا أنهم لم يهتمـوا كثـيراً (باستثناء سليمان حزّين) بالتعرف على الأدب الجغرافي العربي وتعريف تلامذتهم به . غير أننا نبصر في الأعوام الأخيرة اهتماماً واضحـاً بينهم بالأدب الجغـرافي العـربي ونشـر تراثه . ولعل الفضل يرجع في هذا إلى كشفهم لمصنف كراتشكوفسكي ، حتى قال عالم عربي معاصر : «كلنا عيال على كراتشكوفسكي» .

وبعـد ، فبمـا ان الكتـاب قد نال رواجاً منقطع النظير بين القراء في العالم العربي وأصبح في متناول أيديهم في ترجمة سَلِسَة ـ قال جغرافي عراقي بصددها : «إنها توشك أن تكـون تأليفـاً» ـ فليس ثمـة حاجـة لتحليله بالتفصيل في هذه العجالة . ولايسعنا في خاتمـة كلامنـا عن كراتشكـوفسكي إلاّ أن نعـرب عن أملنا في أن يتابع علماء الجغرافيا العـرب أبحـاثهم في ماخلفـه الأجداد من تراث علمي ، وأن يكون ظهور ترجمته العربية حافزاً لغيرهم ليعالجوا تاريخ الفروع الأخرى من الأدب العربي .

* * *

(د) اندريه ميكيل (ولد عام ١٩٢٩)

يعد المستعـرب الفـرنسي المعاصر اندريه ميكيل الذي يشغل حالياً كرسي اللغة والأدب العربي بالكوليج دي فرانس (منذ عام ١٩٧٦) من كبار المستعربين الأوربيـين . وإلى جانب هذا اكتسب الشهـرة بفـرنسـا كأديب . وتكـاد سمعته في عالم الاستشراق تتركز في مصنفه الضخم «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي الى منتصف القرن الحادي عشر» الذي خرج في ثلاثة أجزاء في الفترة بين (١٩٦٧ و ١٩٨٠) .

وميكيل غير مجهول في العالم العربي منذ عمله بالمعهد الفرنسي بدمشق في عامي (١٩٥٣ و١٩٥٤). كمـا عاش في القـاهرة عامي (١٩٦١ و١٩٦٢) رئيساً للبعثة الثقافية الفـرنسيـة بالجمهـوريـة العربية المتحدة . وبعد عودته إلى فرنسا عيّن استاذاً بجامعة ايكس بجنـوبي فرنسـا ، ثم استـاذاً بالسوربون منذ عام ١٩٦٨ ، إلى انتخابه استاذاً بالكوليج دي فرانس حيث لايزال يتابع نشاطه في مجال الدراسات العربية والاسلامية .

وقد بدأ اهتمامه بالأدب الجغرافي العربي منذ ترجمته الجزئية لمصنف المقدسي . أمـا مصنفـه الكبـير «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي» فيمثل محاولة جادة لوصف

العالم الاسلامي وفقاً للمادة التي خلفها لنا الجغرافيون العرب ، مع عرض لأهم آثارهم في هذا الميدان . أما الجزء الأول الذي ظهر في عام ١٩٦٧ فيحمل تحت العنوان العام الذي ذكرناه عنواناً أصغر هو «الجغرافيا والجغرافيا البشرية في الأدب العربي منذ البداية الى عام ١٠٥٠ م» . وبهذا يمثل محاولة لعرض تاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي ممثلا في أنشط شخصياته . ويضم الكتاب أربعمائة وعشرين صفحة ، مضافاً إليها مايقرب من خمسين صفحة في البداية تضم المقدمة وثبتاً مفصلا بأسماء الجغرافيين العرب ومصنفاتهم . وأما الصفحات الأخيرة من الكتاب فتشمل فهارس مفصلة لأسماء المواضع وأسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية .

ويقع هذا الجزء في تسعة فصول مضافاً اليها خاتمة وثلاثة ملاحق . أما الفصل الأول فيعالج الكلام على مصادر الجغرافيا العربية ويقارن بين العلوم الاسلامية التقليدية والعلوم الدخيلة . وهويجهد في هذا الفصل لإعطاء فكرة عن علم الجغرافيا وأقسامها لدى العرب .

ويعالج الفصل الثاني الكلام على الجغرافيا في القرن الثالث الهجري بوصفها فرعاً من الأدب ، وهنا يركز المؤلف القول على الجاحظ وابن قتيبة لأنهما يمثلان مدرستين مختلفتين . وهو يقدم لنا تحليلا جيداً لآثار الجاحظ التي تمس الجغرافيا مثل رسالة «التربيع والتدوير» وكتاب «الحيوان» .

وموضوع الفصل الثالث هو «صورة الأرض» أي محاولة المسلمين لتصور الكرة الأرضية ، بما يرتبط بذلك من نشأة فن الكارتوغرافيا (رسم الخارطات) لديهم وتطوره بالتالي . كذلك يعالج في هذا الفصل الكلام عن ظهور الأدب الاداري ودور التجارة في تنمية المعارف الجغرافية . أمّا الشخصيات التي يتحدث عنها فهم عمّال الدولة مثل ابن خرداذبة والجيهاني واليعقوبي .

وفي الفصل الرابع يتحدث عن نمو التجارة مع أقطار الشرق ، فيذكر كتاب وصف الصين ورسالة السيرافي وعجائب الهند ، كما يذكر أيضاً الرحالة الذين ضربوا في أصقاع آسيا الداخلية مثل أبي دلف . ولا يفوته في هذا المجال الكلام على الرحلات الواقعية والرحلات الخيالية . أما الفصل الخامس فيفرده لابن الفقيه الهمداني مع تحليل دقيق لمادة مصنفه . وفي الفصل السادس يتحدث عن المؤلفين الموسوعيين أي اولئك الذين لاتمثل الجغرافيا سوى فرع من العلوم التي تناولوها بالتأليف ، مثل ابن رسته والمسعودي وإخوان الصفا . غير أن العلماء بالمعنى الدقيق مثل الخوارزمي والبيروني لايظفرون منه إلّا بصفحات معدودة ، هذا بينما عالج كراتشكوفسكي الكلام على البيروني بالتفصيل وحلّل مصنفاته العديدة وبيّن مكانته الكبرى في تاريخ العلم العالمي .

وفي الفصل السابع يتحدث عن المصنفات الخاصة والمعاجم الجغرافية مقدماً تحليلا سريعاً لأنماط الأدب العربي المختلفة . ثم يتكلم عن الهمداني ووصفه لجزيرة العرب ، كما يتحدث عن الأدب الجغرافي بالأندلس والمغرب ، وفي الفصل الثامن يتحدث عما يصفه بأنه ظهور الجغرافيا حقاً في نمط «المسالك والممالك» ، أي دراسة الكرة الأرضية ككل بجميع أقطارها وسكانها . وهنا يعالج الكلام على كبار الجغرافيين الذين تركوا لنا مصنفات بهذا العنوان مثل الاصطخري وابن حوقل والمهلبي والمقدسي ، واضعاً المقدسي في قمة مابلغه نمط «المسالك والممالك» .

والفصل التاسع مفرد للكلام عن دور التجارة في توسيع المعارف الجغرافية ، كما يتحدث فيه عن الجغرافيا الاقتصادية ، ثم الجغرافيا السياسية ، بل وعن صلة الجغرافيا بالمجتمع والدين . وهذا الفصل من أقيم فصول الجزء الأول وأكثرها أصالة ، ويليه خاتمة قصيرة في صفحتين وثلاثة ملاحق الأول منها يعقد فيه مقارنة دقيقة بين متني الاصطخري وابن حوقل ، والثاني يحتوي تحليلا لجداول قرطبة ، أما الملحق الثالث فهو تحليل للأدب الجغرافي باللغة الفارسية حيث يغتنم المؤلف الفرصة للكلام على كتاب «حدود العالم» المجهول المؤلف . وهذا الملحق لايمكن مقارنته بذلك الفصل الجيد الذي أفرده كراتشكوفسكي للأدب الجغرافي الفارسي في مصنفه آنف الذكر .

وفي عام (١٩٧٥) خرج الجزء الثاني من مصنف ميكيل يحمل عنواناً خاصاً تحت عنوانه العام وهو «الجغرافيا العربية وتصورها للعالم : الأرض والأقطار الأجنبية» . ويتكون هذا الجزء من سبعمائة وخمس صفحات ، تحتوي المائة والخمسون الأخيرة منها على فهارس مفصلة ، كما يحتوي هذا الجزء على مقدمة إضافية بعنوان «كيف يجب أن يُقرأ الأدب الجغرافي العربي للقرون الوسيطة ؟» كان المؤلف قد نشرها عام (١٩٧٢) على هيئة مقال في دورية فرنسية تعنى بدراسة حضارة القرون الوسيطة .

ويتضمن الكتاب أحد عشر فصلا يعالج الأول منها الكلام عن الأرض كوحدة طبيعية كما تصورها الجغرافيون العرب . أما الفصل الذي يليه فيعالج الكلام على تقسيم الأرض إلى أقاليم سبعة وهو ذلك التقسيم الذي أخذه العرب عن اليونان ، ثم تقسيمها إلى ممالك على عادة العرب .

ويتكون صلب الجزء الثاني من تحليل لمعارف العرب عن العالم الخارجي أي الذي يقع خارج دار الاسلام . فيبدأ بالشرق الأقصى مفرداً له الفصل الثالث . وبعد أن يتحدث عن رحلات العرب إلى الصين والهند يقدم خلاصة لمعارف العرب عن هذين القطرين الكبيرين . وهو يعطي فكرة جيدة عن خبرة العرب بالقارة الآسيوية وشعوبها وثروتها المعدنية وحيوانها ونباتها ، ومعرفتهم العميقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والعادات والتقاليد والديانات .

والفصل الرابع من هذا الجزء مكرس لأفريقيا . ومن المعلوم جيداً أن تلك القارات الغامضة قد سحرت العرب كما سحرت من قبل اليونان والرومان ، وكانت مصدراً لسلع التجارة القيّمة كالذهب والعاج والأبنوس والرقيق . ويبدأ كلامه عن معرفة العرب بالنيل وتصورهم لمنابعه ، ثم ينتقل إلى الكلام على سكان القارة وفقاً للمادة التي خلفها لنا العرب . بعد هذا يفصّل القول عن أفريقيا الغربية وقبائلها وولوج الاسلام إليها . ثم ينتقل إلى تحليل معلوماتهم عن بلاد النوبة وبلاد البجا وعلاقتها بالجزيرة العربية . يلي هذا الكلام على ساحل افريقيا الشرقي أوبلاد الزنج كما دعاه العرب . وهذا الفصل من الكتاب على وجه العموم فصل حافل بالمعلومات ويلقي ضوءاً واضحاً على معرفة العرب الواسعة بالقارة الأفريقية التي استمرت العمدة في معرفة بقية الشعوب بها لحين كشف الأوربيين لداخل القارة في القرن التاسع عشر .

ويتحدث المؤلف في الفصل الخامس عن مادعاه «المساحات الشاسعة الاورالية ـ الالتائية» ، وهو يعني بذلك مناطق آسيا الوسطى الغربية التي تمتد من جبال التاي شرقاً إلى جبال الأورال غرباً ، والتي قطنها الأقوام من الترك والمغول ، وهو يقدم لنا في هذا الفصل معلومات العرب عن اتراك آسيا الوسطى الذين انضووا فيما بعد تحت لواء الاسلام وقاموا بذلك الدور الهام في تاريخه ، وعلى الرغم من أن عدداً من كبار المستشرقين قد عرض لنا تاريخ آسيا الوسطى عرضاً جيداً نذكر من بينهم بارتولد وبليو ومينورسكي واشبولر الخ ، إلا أن عرض ميكيل في هذا الفصل لايخلو من طرافة وفائدة بالنسبة للقارىء العام ، أضف إلى هذا أنه مزوّد بخارطات جيدة تبيّن توزيع القبائل التركية في القرون الوسيطة .

وفي الفصل السادس يحلل المؤلف مادة المؤلفين العرب عن أوربا الشرقية وسكانها من البلغار والخزر والصقالبة وغيرهم . وهو يتحدث أيضاً عن رحّالتهم الذين زاروا تلك الأصقاع ، كما يبيّن بالتفصيل معرفتهم الدقيقة بمنطقة القوقاز وشعوبها العديدة . ولعل ماقلناه بصدد الفصل السابق لهذا يصدق بحذافيره على هذا الفصل أيضاً ، وهو أنه على الرغم من أن هذه المادة قد درست دراسة جيدة على يد المستشرقين الروس والبولنديين وغيرهم إلا أن عرضه لها في هذا الفصل لايخلو من فائدة بالنسبة للقارىء العام .

وفي الفصل السابع يتحدث عن معرفة العرب بأوربا الغربية ، على حين يفرد الفصل الثامن للكلام على معرفتهم بالدولة البيزنطية . أما الفصل التاسع فيعالج فيه الكلام على حكايات المسلمين بصدد البلاد الأسطورية مثل بلاد يأجوج ومأجوج وجزائر واق الواق ، على حين يتحدث في الفصل العاشر عن المستعمرات الاسلامية ، أو على الأصح الجاليات الاسلامية في الأقطار الأجنبية . ويختتم هذا الجزء بالفصل الحادي

عشـر الـذي يعالج فيه الكلام بصورة عامة عن «مملكة الاسلام» وحدودها ، وعن مفهوم لفظ «مملكة» هذا .

أمـا المجلد الثـالث من هذا المصنف فقـد ظهـر عام ١٩٨٠ بعنـوان صغير تحت العنـوان العـام هو «البنيـة الطبيعيـة» ويقـع في خمسمائة وثلاث وأربعين صفحة تضم الخمسون الأخيرة منها الفهارس . وبما أنه أفرد الجزء الثاني بأجمعه لمعرفة المسلمين بالعـالم الخـارجي ، فقـد قصـر الجزء الثالث على الكلام عن معرفة المسلمين ببلادهم . ويشمل هذا الجزء ستة فصول تعالج الكلام عن عالم الاسلام من وجهة نظر الجغرافيا الطبيعيـة ، فالفصـل الأول يعـالـج الكـلام عن الأرض بتضـاريسـها وجبالها وسـهولها وصحاريها . أما الفصل الثاني فيفرده للكلام عن الماء ، يريد بذلك الماء العذب ، حيث يرد الكـلام على الانهـار المعروفة في العالم كالنيل . هذا بينما يفرد الفصل الثالث للكلام عن البحاروالبحيرات . وفي الفصل الرابع يتحدث عن الهواء ، أي معرفة العرب لما يعرف اليوم بعلم المناخ .

وفي الفصلين الخـامس والسـادس يتحـدث عن معرفة العرب بالعالمين الحيواني والنبـاتي ومنـاطق توزيعهـا . ويـرد في الفصـل عن الحيـوان ذكـرلقصصهم بصـدد الحيـوانـات الأسطـوريـة . كذلـك يتميز الفصل عن النبات بطوله وتفصيله ، ففيه يرد الكـلام عن النبـاتـات الغـذائية والأزهار الخ ، ثم عن أشجار الأخشاب ، وأخيراً العنبر والمـرجـان ، وهذا الجزء الثالث مزود في آخره بخارطتين كبيرتين للعالم الإسلامي تبينان أقطاره ومدنه في العصور الوسيطة .

وبعـد فإن هذا لايمثـل سوى عرض سريـع لمادة هذا المصنف الكبـير الذي ليس بالاستطـاعـة ايفاؤه حقه في هذه العجالة .ولم يبق إلا أن نتمنى أن يرى النور في ترجمة عربية حتى يصبح في متناول دوائر أوسع من القراء العرب . وقد ترامى إلى سمع كاتب هذه السطـور أن بعض الـدوائر العلمية بدولة عربية قد دخلت في اتصال مع عالم عربي ليضطلع بهـذه المهمـة . وكلنـا أمـل في أن يتحقق هذا المشـروع حتى يجد هذا الكتاب طريقه إلى جميع المشتغلين بعلم الجغرافيا في العالم العربي .

وعـلى الـرغم من أن مصنفي كراتشكـوفسكي وميكيل يمثلان أكبر بحثين يمسان الأدب الجغرافي العربي ككل إلا أنهما يختلفان اختلافاً واضحاً في عرضهما ومنهجهما . فالمستشـرق الـروسي إنما كان يهدف إلى إخراج سفر يؤرخ لفرع من الأدب العربي هو الجغـرافيـا ، وذلـك أسوة بما فعله علماء آخرون مع أنماط الأدب العربي الأخرى مثل التـاريـخ والفلسفـة والنثـر والشعر الخ . أما ميكيل فان هدفه الأساسي هو تحليل المادة الجغـرافيـة التي جمعهـا العـرب وصياغتها في شكل صورة متكاملة للعالم وأقطاره كما

عرفوه آنذاك . ولهذا السبب فإن المصنفين يكمل كلٍ منهما الآخر ، وإن وجب الاعتراف بأن المستعـرب الـروسي كان أكثـر دقة وصرامة في معالجته لموضوعه وأكثر تمسكاً بمنهج البحث العلمي ، على حين تميّز مصنف الفرنسي برشاقة الاسلوب وفن العرض .

الآن وقـد بلغنـا نهاية المطاف في كلامنا عن المستشرقين والجغرافيا لدى العرب ، لايسعنـا إلا أن نعتـرف بمـا أسدوه من خدمات في هذا الميدان . وإن حدث وأن التقينا بسوء الفهم بل وسوء النية أحياناً فيما يتعلق بشريعتنا السمحة وفي مجالات اخرى مثل التاريخ والعقيدة ، إلا أنه لم يكن بمستطاعهم إظهار ذلك في مجال الجغرافيا لأن الأخيرة علم وصفي يقرب كثيراً من العلوم الدقيقة . أضف الى هذا أن المستشرقين الذين عالجوا البحث في علم الجغـرافيـا عُرفـوا في غالبيتهم بدمـاثـة الخلق وبحبهم للعرب والحضارة العـربيـة . لهـذا فانـه من العسـير الالتقـاء في مصنفاتهم بما يمكن أن يشتم منه ذلك البغض والتحامل الذي انعكس في آثار مستشرقين آخرين في مجالات اخرى من مجالات العلوم الاسلامية والعربية .

صلاح الدين عثمان هاشم



الفصل الحادي عشر

النظام السياسي



بحث في النظام السياسي الاسلامي

ردا على المستشرق الانجليزي « أرنولد »

الدكتور محمد طه بدوي

أستاذ العلوم السياسية بكلية التجارة ـ جامعة الاسكندرية



بحث في النظام السياسي الاسلامي

ردّاً على المستشرق الانجليزي « ارنولد»

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وبعد ، فهذا ردّ على ماجاء بالفصل الثالث من كتاب « The Caliphate » للمستشرق الانجليزي «Thomas W. Arnold» بشأن «النظرية السياسية (في الاسلام)» . ولقد اخترت هذا الفصل من ذلك الكتاب نظراً لما يتمتع به صاحبه من مكانة بين المستشرقين الإنجليز خاصة والغربيين عامة .

والله الموفق

* * *

منهج البحث :

هذا وقبل البدء في تحليل فكرة «أرنولد» عن النظرية السياسية في الاسلام أنبه إلى أني **سألتزم في بحثي هذا بالتعبير الاصطلاحي كلهجة للمعرفة العلمية مخاطباً بذلك المتخصصين دون غيرهم** ، وبالتحليل الموضوعي الصرف كمنهج للمعرفة الصادقة في آن واحد .

وعلى مقتضى التزامي هذا بالموضوعية لن أقف في تحليلي للنظام السياسي الاسلامي وفي بنائي لنموذج له عند مجرد البدء من مقدماته الإسلامية الصرفة فحسب ، وإنما سأنهج في بحثي هذا منهج **المقارنة**، بل ولمزيد من الإمعان في الموضوعية **سأحتكم في المقارنة الى المعايير التي يدعي الغربيون أنها دعائم نظمهم السياسية المعاصرة** وأنها أمثل ماانتهت إليه ثقافاتهم في هذا المقام وأنها من تصوير العقل الأوربي الحديث، ولكي

انتهي بالتحليل الموضوعي إلى **إظهاري كيف أن الإسلام قد سبق الفكر الغربي الحديث بأكثر من ألف عام** في تصويره لمضامين تلك المعايير بل ولقد جاوزها بكثير . وليس من منهج أقدر على الالتزام بالتحليل الموضوعي من منهج كهذا .

* * *

خطة البحث

إن الأصل في أي نظام سياسي أنه مجموعة من قواعد عمل وما ترتكز إليه هذه القواعد من قيم وفلسفات تأتي جميعاً **كحل «للمشكلة السياسية»** . ومن هنا فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسي ما يتعين أن يتمثل في **تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة** . وهكذا فإن موضوعية بحثنا هذا تقتضي البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية ، وحتى نتناول في ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربي المعاصر لها متمثلة في المبادىء التي راحت تشكّل دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة والتي تلتقي على نسق واحد هو **الديمقراطية السياسية الغربية** ، ولكي نرى إلى أي مدى أفلح ذلك النسق في تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية .

وحتى اذا ماانتهينا من ذلك انتقلنا إلى بناء «**نموذج اسلامي**» لما يجب أن يكون عليه النظام السياسي حتى يعتبر إسلامياً حقاً ، **وذلك باستنباط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسنة لامستقرأة من واقع التاريخ السياسي للمجتمعات الاسلامية** فهذا لايمثل في غالبيته تاريخاً للنظام السياسي الإسلامي الحق وإنما تاريخاً للممارسة الفعلية للسلطة السياسية على مقتضى مصالح السلاطين وإن انحرفت عن القيم الاسلامية الحقة . إن البدء من واقع ذلك التاريخ ـ كما فعل بعض المستشرقين لتصوير النظام السياسي الإسلامي والحكم عليه ـ **أمر فيه مغالطة مقصودة** . إن نظاماً سياسياً إسلامياً لايعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالا لروح الإسلام ولقيمه العليا في مجال التنظيم السياسي للمجتمع الإسلامي ، **وليس هو البتة واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما** ، **ذلك بأن العبرة بصدد إسلامية النظام السياسي هي لمدى استجابة قواعده للدستور الاسلامي (القرآن والسنة) نصّاً وروحاً** .

حتى إذا فرغنا من ذلك حاولنا الكشف عن **مدى قدرة النسق السياسي الإسلامي الحق على تقديم حل فعّال للمشكلة السياسية** ، ولكي نضع ذلك الحل بفاعلياته في مواجهة ماانتهت اليه النظم السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد والتي يحكم المستشرقون من ثنايا مفاهيمها على النظام السياسي الإسلامي ، وفي ثنايا

هذا كله سيكون الرد على تصوير «أرنولد» للنظرية السياسية الإسلامية بموضوعية مطلقة ، فلا يبقى حينئذ إلا أن ننتظر من ألمتأثرين به ـ الذين لأيزالون حتى اليوم ، بشكل أو بآخر ، يعتنقون آراءه ـ تعليقاً .

* * *

التحليل

إن **صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفيه ـ وبطبعه ـ درجة من الرغبة في التسلط على الآخرين** ،وإن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف يهيىء للتدلي بتلك الرغبة الى التعسف في استعمال السلطة ، بل وإلى الانحراف بها ، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه **ما الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون ذلك التدلي ؟**

وفي معنى آخر ، إن «السلطة السياسية» ضرورة اجتماعية ، إنها ضرورة يقتضيها قيام المجتمعات الانسانية وقدرتها على الاستمرار غير أن هذه الضرورة الخيّرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف الى الاستبداد المحطم . وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها . ولقد عرف الفكر الإنساني الكثير من المعايير التي اقترحت أو استخدمت كمنطلق لحل هذه المشكلة سنعرض منها هنا لموقف الاسلام في هذا الصدد مقارناً بما انتهى إليه الفكر الغربي الحديث ونظمه السياسية في هذا الشأن .[1]

لقد **تأثر الفكر السياسي الغربي** الحديث وما انتهى إليه من أنظمة للحكم إلى حد كبير **بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة** ، فلا يزال عالم الغرب مديناً حتى أيامنا للفكر اليوناني وأغلب الألفاظ الاصطلاحية في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر في المجتمع ، أي من حيث عدد القائمين على السلطة ، لقد انتهى التقسيم اليوناني القديم للحكومات انطلاقاً من عدد القائمين على سلطة الأمر الى التمييز بين **حكم الفرد الواحد وحكم القلة وحكم الكثرة** ، وعلى أن لحكم الفرد أشكالا عدة منها : الموناركية «Monarchie» والتي تعني حكم الملك الذي يستند إلى الوراثة أو غيرها مما يخلع على حكمه صفة الشرعية ، ومنها **الاستبداد** «despotisma» الذي يعني حكم الفرد المستبد الذي يرتكز في قيامه واستمراره إلى القوة والارهاب ، ومنها أيضاً **الديكتاتورية** «**dictature**» والتي تعني تسلط فرد على الحكم في ظروف عارضة وارتباطاً بمهام وقتية . ويتخذ حكم القلة عديداً من الصور **كالأرستقراطية**«aristocratie» **والاوليجارشية** «Oligarchie» أي سيطرة

قلة معينــة بحكم ماتتمتــع به من مكانة غالباً ماتكون وراثية أو بحكم الثراء أو غيرذلك ، **والتيـوقـراطيــة** «theocratiee» والتي تعني سيطـرة رجـال الكهنـوت ، وهكذا ، **وتتخذ سيطـرة الكثـرة صورتـين الديمقراطية** «dimocraric» وتعني سيطرة السواد الأعظم ، والأنـارشيــة «anarchie» وتعني الفوضوية رفض السواد الأعظم الامتثال لأي نظام ما ، وفي هاتين الصورتين تفوح رائحة الغوغائية أي ترك الشؤون العامة للغوغاء الذين لايعلمون .

وكان هذا المعيار العددي في شأن تقسيم الحكومات يبدو للعقل اليوناني أنه أقدر الـوسـائـل على حل المشكلة السيـاسية وذلك ارتباطاً بالمفهوم اليوناني القديم «**المجتمع المـدينـة**» والـذي كان يتمثـل في أنهـا جمع من مواطنين متبايني الأوضاع الاقتصادية والاجتمـاعيـة، بيـد أنهم جميعـاً شركـاء في إدارة الشؤون العامة مشاركة متناسبة مع مواقعهم الاقتصـاديـة والاجتمـاعيـة في المـدينـة . **ومن هنا كان الخلط ـ في التصور اليـونـاني ـ بين مفهوم «الدستور» وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته** . فلقد كان اليونانيون يتكلمون ـ في المدينة ـ عن «الدستور» وعن احترامه وعن شكله وهم لايعنون بذلك مجموع القواعد المسبقة التي تنظم أجهزة الحكم في كيانها العضوي والوظيفي وفي علاقـاتهـا بالمحكومين ، وبما يترتب لها من سمو في مواجهة القوانين العادية في الدساتير المعاصرة ، وانما كانوا يعنون بالدستور التناسب المتعين بين مواقع المواطنين على خريطة المشاركة في إدارة الشؤون العامة وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة ، أو بمعنى آخر الكيان السياسي للمدينة مفصلا على واقعها الاقتصادي والاجتماعي . ومن هنـا كان تصـور الفكـر اليـوناني لأنواع الحكومات ـ أو إن شئنا لتصنيف الحكومات ـ ارتبـاطـاً «بمعيار العدد» وانطلاقاً من واقع المجتمعات ، إنها ارستقراطية أو ديمقراطية تبعـاً لعـدد المسئـولـين عن إدارة الشؤون العـامــة ، قلة أو كثـرة ، وتعبيراً عن مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية ، ملاكا ذوي عراقة أو حرفين من الدهماء وهكذا ، وانطلاقاً من هذا المفهـوم كان الخلط واضحـاً في فكـر «أرسطـو» ـ وفي فكر «أفلاطون» من قبله ـ بين مفهـوم الحكم الـدستـوري والحكم لصـالــح المجموع ، فلقد كان التمييز ـ عنده ـ بين الحكم الـدستـوري والحكم الاستبـدادي يستنـد إلى فكـرة التمييز بين الحكم لصالح المجمـوع والحكم لصـالــح طبقـة اجتماعية اقتصادية معينة ودون أن يعني الخضوع لقـانـون مسبق . وحتى **أفـلاطـون** في مدينتـه الفـاضلة «الجمهـورية» لم ير للمشكلة السيـاسيــة حلا إلا في إسناد شؤون الحكم إلى الفلاسفة تبعاً لكون الفضيلة عنده هي المعرفة ، إنه **حكم الفرد المستنير الذي لاحاجة به عنده إلى قانون أو عرف أو تقاليد يهتدي بها ، ومن ثم فلا مكان في المفهوم اليوناني القديم ـ وحتى في مثالية أفلاطون المطلقة ـ للحكم الدستوري أو لفكرة الدستور المسبق التي أتى بها الإسلام للمرة**

الأولى في تاريـخ نظم الحكم ، والتي لم يعـرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق وبعد الاسلام بأكثر من ألف عام وكما سيتضح ذلك لنا بالتفصيل فيما يلي .

ذلـك كان «**المعيـار العـددي**» الـذي اهتـدى إليـه العقـل اليوناني مبدع أقدم الفلسـفـات كحـل للمشكلة السيـاسيـة . فمـاذا كان الحـل الـذي يدعي الغـربيون المعـاصرون أن فلسفـاتهم الحـديثـة (فلسفات القرنين السابع عشروالثامن عشر) هي التي أبدعته ؟

في هذا الصـدد يجمـع الفكـر السيـاسي الغـربي المعاصر على أن مفهوم «الدولة» الحـديثـة هومن صنـع تلك الفلسفـات وأن هذه الـدولـة تمثـل صورة تاريخية حديثة للمجتمـع السيـاسي لم تكن معـروفـة من قبـل وأن الذي يظهرها على الصور التاريخية الســابقـة عليهـا للمجتمـع السيـاسي يتمثل في خاصة ابتدعها فكرهم الحديث على حد ادعـائهم هي «تنظيمـاً للسلطـة تنظيمـاً قانـونياً **مسبقاً**» في كيانها العضوي والوظيفي ، الأمـر الـذي نقـل مجتمعـاتهم من صورة المجتمـع السياسي ذي السلطة المشخصة في شخص الحـاكم والتي يمـارسـها صاحبها كشأن من شؤونه فلا يخضـع في ممارسته لها لقـانـون ما ، إلى صورة الـدولـة الحـديثـة حيث يحل الالتزام بالنظام (بالقانون) محل الالتزام بالخوف ، **وحيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد** . (وسنرى كيف أن في ما يدعيه الفكر الغربي الحديث في هذا الصدد **تجاهل ـ لابد وأن يكون مقصوداً ـ لما أتى به الاسلام من قبل وبأكثر من ألف عام في شأن سلخ سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها ليكونوا مجرد عمال عليها يخضعون في ممارستهم لمظاهرها لدستور مسبق هو القـرآن والسنـة**) . والـذي يمعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمـل في إطـار من مفهـومهم «للدولـة» يستطيـع من غير عنـاء أن يتبين لها جميعاً **دعـامتـين** أي مبـدأين أساسيين هما **مبدأ الشرعية ومبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمـة** . والغـربيـون المعـاصرون يرون في هذين المبدأين المصل الواقي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية كما يرون فيهما ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة . ومن هنا يتعين الوقوف على أبعاد كل من هذين المبدأين في التصور الغربي المعاصر لهما وذلك تمهيداً لبيان موقف الاسلام في مجالهما **ولكي نتبين بكـل موضـوعيـة كيف أن الاسـلام قد كان المبـدع الأول لهـذين المبدأين وبأبعاد تجاوز في الفاعلية كثيراً ابعادهما في النظم السياسية الغربية المعاصرة** .

يرد الغـربيـون المعـاصرون «**مبـدأ الشـرعية**» كدعامة أساسية للدولة الحديثة عندهم إلى فكر الفيلسوف الفرنسي «مونتسكيو» باعتباره هو الذي نبه إليه وللمرة الأولى (في ادعـائهم) في كتـابـه روح القوانين (La spirit de Lois ـ ١٧٤٨ م) ، ذلك أنَّ مونتسكيو على الرغم من إبقائه في كتابه هذا على المعيار العددي اليوناني القديم من حيث المبدأ راح

ينبه في ثناياه إلى **معيار بدا له جديداً كضمانة لعدم التدلي إلى الاستبداد** . فلقد ميز مونتسكيو في كتابه هذا بين أشكال ثلاثة للحكومات : الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء منه على شؤون الحكم والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم عليه طبقاً لقوانين قائمة ثم الاستبداد despotisme أي حكم الفرد الذي لايلتزم في ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما ومن ثم فهو متحكم : ارادته هي القانون أي **إنه يحكم بالهوى** .

وهكذا فإن التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للحكم لايرتكز إلى مجرد «المعيار العددي» وانما إلى معيار **يدعي الغربيون أنه جديد من ابتداع مونتسكيو** هو التقيد بقانون قائم في مقابلة التحكم أو الاستبداد ، إنه مبدأ الشرعية الذي يكون الاعتبار الأول فيه لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلى عدد القائمين عليها . إن نظاماً ما هو شرعي لمجرد كونه يلتزم بقانون مسبق يرتبط به الحاكمون في ممارستهم لمظاهر السلطة السياسية وبصرف النظر عن عدد القائمين على السلطة فرداً كان أم قلة أم كثرة . إنه معيار الشرعية الذي نبه إليه مونتسكيو الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي والذي راح من بعده يمثل الدعامة الرئيسية للدولة الحديثة التي يفتخر بها الغربيون مدعين أن دعامتها تلك هي من إبداع فيلسوفهم مونتسكيو ، **وسنرى كيف أن مبدأ الشرعية بمفهومه هذا بل وبابعاد أعظم قد جاء به الاسلام من قبل مونتسكيو بقرون طويلة** .

ذلك هو مبدأ الشرعية كدعامة للدولة الغربية الحديثة . فما ضمانات فاعليته في النظم السياسية الغربية المعاصرة ، وذلك تمهيداً لتبيين أبعاده وضمانات فاعليته في النموذج السياسي الإسلامي الحق . **في هذا الصدد يميز الفقه القانوني الغربي المعاصر بين الشرعية** legitimite والمشروعية legalite **على أساس أن لفظة الشرعية تشير بمدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة** ، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها في مجال الفلسفة السياسية (الايديولوجيات) ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعنى - في إطار الدولة الغربية الحديثة - قيام السلطة من ناحية وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى والتزام الأولى بذلك النظام القانوني في كل مايصدر عنها . ومن هنا فإن المشروعية بكل قضاياها - في ظل الدولة الغربية الحديثة - هي من شأن النظرية القانونية للدولة ، ذلك بأن هذه النظرية تعنى «بتحليل الدولة» من حيث هي نظام قانوني (Systeme juridique) ، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها في خارج إطار النظام القانوني للدولة (نظامها القانوني الوضعي) وهي سابقة في الوجود عليه . **إن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني للدولة** في جملته ومن ثم فليس من المتصور أن تكون قضاياها من شأن ذلك النظام وإنما يحتكم في شأن هذه

القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه فكانت هي منه بمثابة (ايديولوجيته)

وانطلاقاً من هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية على ذلك النحو كان لابد من أن ينحصر سند الشرعية ومن ثم سند الالتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للاجراءات المحددة لذلك في نظامها الدستوري أو في معنى آخر إن مجرد الاقتناع في الدولة الغربية المعاصرة بأن **القرارات الصادرة عن سلطتها قد اتخذت طبقاً لنظامها القانوني يكفي بذاته كسند للشرعية** ، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة ولكي يجتمعا عند مجرد كون سلطة الدولة تمارس طبقاً للقانون الوضعي الذي هو من عمل أجهزتها .

ولقد كان لهذا أثره في تصوير ضمانات مبدأ الشرعية في النظم الغربية المعاصرة، فلقد وقفت هذه الضمانات عند **ضمان قانوني** صرف يتحرك في إطار النظام القانوني للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها ، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين في دول الدساتير الغربية الجامدة حيث لاتملك سلطة التشريع العادي وضع أو تعديل القوانين الدستورية ، وهي رقابة إما أن تكون **وقائية** سابقة على صدور القانون وتسند إلى هيئة سياسية تقوم على التحقق مقدماً من دستوريته ، وليس يخاف أن **انحراف** هذه الهيئة في هذا الصدد **أمر متصور تبعاً لكونها هيئة سياسية** ، وإما أن تسند هذه الرقابة إلى **هيئة** قضائية تمارسها عن طريق الدعوى الأصلية (طلب إلغاء القانون أمام محكمة مختصة بذلك ـ المحكمة الدستورية) أو عن طريق الدفع بعدم دستورية القوانين أمام المحاكم القضائية العلمية ، وذلك بالتفصيل المعروف لدى المعنيين بدراسة النظم الدستورية . وليس مما يحتاج إلى تنبيه أن **الهيئات القضائية القائمة على تلك الرقابة هي في النهاية من أجهزة الدولة** وأنها مهما تمتعت باستقلال شكلي فإن **احتمال تأثرها بوطأة سلطة الدولة** أو بنزعات أعضائها السياسية في المجتمعات الغربية المعاصرة ـ وخاصة حيث يعين أعضاء هذه الهيئات **بالانتخاب أمر ليس بالمستبعد** .

وجملة القول في شأن هذه الرقابة على الدستورية **أنها تقع في داخل النظام القانوني للدولة** وتتحرك في إطاره فكيف تكون رقيبة على شرعيته . وفي معنى آخر **ما الضمانات التي تقدمها النظم السياسية الغربية المعاصرة لعدم تدلي سلطة الدولة بنظامها القانوني في جملته أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده الى الخروج على «الشرعية»** بمدلولها الدقيق ، أي على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التي هي في ذلك التصور الغربي للشرعية سابقة على ذلك النظام القانوني .

إن ضماناً ما لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج بقراراتها أوبنظامها القانوني في جملتـه على تلك القيم الأسـاسيـة والأهداف العليا لايتصور في ظل ذلك المفهوم الغربي للشـرعيـة أن يكون قانونياً ، إذ كيف نستطيع أن نتصور ذلك وسند النظام القانوني أو سنـد سلطـة الدولة في وضعها لنظامها القانوني هو محل التقويم ، كيف يصح الاحتكام إلى نظـام قانـوني قائم في شأن سنـد قيـامـه ذاته . إن مفهوم «الشرعية» في ظل النظم السيـاسيـة الغـربيـة المعـاصرة على هذا النحـو قد أغلق الباب في وجه أية ضمانة لتلك الشـرعيـة تأتيهـا من وراء نظـامهـا القـانـوني . **ومن ثم فان مواطن الدولة العربية المعـاصرة مكلف بطـاعة قوانينها وقراراتها طالما أنها قد صدرت صحيحة من حيث الشكـل أي من حيث الأجـراء الـدستوري ودون أن يكون من شأنه تمحيص سند الدولة في اصدارها .**

وعلى الرغم من أن الفقه الانجلو أمريكي قد حرص فيما نحن بصدده على تضمين المشـروعيـة بالاضـافـة إلى الالتـزام بقـواعد النظام القانوني الوضعي الالتزام أيضاً بالأهداف والقيم العليا للمجتمع القابعة في فلسفات النظام السياسي ، ومن ثم السابقة على النظام القانوني ، إلا أن **ضمانات عدم الخروج** على تلك القيم والأهداف العليا قد ظلّت حتى في اطار هذا التصور الأنجلو أمريكي **معلقة** . لقد راح الفقه الأنجلو أمريكي يلتقي في الحقبـة الأخـيرة على مامؤداه أن «للمشروعية» مضمونين فسيادة القانون (أو على حدّ تعبير الفقه الأنجلو أمريكي «Rule of law») لاتقف بمضمونها عند مجرد احترام سلطة الدولة لقواعد القانون الوضعي المعمول به وانما تجاوز ذلك الى **مضمون إيجابي** يضـرب بجـذوره وراء النظـام القـانـوني للدولـة في جملته متمثلا في التزام تلك السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع ، الأمر الذي يكون للمشروعية معه مضمـونـان واحد «سلبي» **وآخر «إيجابي»**، ويتمثل المضمون السلبي في امتناع سلطة الدولة عن اتخاذ أي قرار أو إصدار أي قانون إلا أن يكون متمشياً مع النظام القانوني للدولـة من حيث الشكـل بينمـا **يتمثـل المضمـون الايجـابي في ضرورة مراعـاة تلك القـرارات والقـوانـين للقيم العليا للمجتمع**[٢] والتي هي عليا في معنى أنها تأتي من وراء النظام القانوني كله وأسمى منه ، بل والتي هي منه بمثابة الهدف . واذا ماتصورنا مضمـون الشـرعيـة على هذا النحـو فان هذه المشـروعيـة تكون قد تضمنت إلى جانب مضمـونهـا الـدقيق مضمـون الشـرعيـة أيضاً . ومع ذلك وحتى في ضوء هذا التصور لمضمـون المشـروعية فان شيئاً يبقى معلقاً ألا وهو : ما ضمانة التزام سلطة الدولة بتلك القيم العليـا والأهـداف البعيـدة والتي تظل برغم ذلك التصور واقعة خارج إطار النظام القـانـوني للدولـة ؟ أو في معنى آخـر يبقى التسـاؤل عن ضمـانات المضمون الإيجابي للمشروعية أي للشرعية بمدلولها الدقيق .

وليس من شك أن ضمانات هذا المضمون الموضوعي أي الايجابي لابد أن تكون من طبيعـة مختلفـة غيرطبيعـة ضمـانة ذلك المضمون السلبي للمشروعية نظراً لتباين طبيعـة القطـاع الـذي ينتمي اليـه المضمـون الثاني (اطار النظام القانوني للدولة) عن طبيعـة القطـاع الـذي ينتمي اليه المضمون الأول الايجابي الذي يقع بجملته في ماقبل النظـام القـانـوني للدولـة ومن ثم في قطـاع فلسفـة النظـام وأيديولوجياته ، إن ضمانة المضمون السلبي للمشروعية ضمانة قانونية بحكم وقوع هذا المضمون في اطار النظام القـانـوني للدولة ، إنها ضمانة قانونية تبدو في الرقابة على دستورية القوانين في مدلولها المتقـدم، بينما لاسبيل بالنسبة لضمانة المضمون الايجابي للمشروعية إلا لضمانة من طبيعة القطاع التي تنتمي اليه أي من طبيعة قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته . **ومن هنـا كان التقـاء الـدسـاتير الغربية المعاصرة عند عدم تقديم أية ضمانة وضعية لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج على شرعية النظام القانوني للدولة في جملته أو في جزء منـه أو في قاعـدة من قواعـده وذلك بالخروج على أهدافه العليا ومبادئه الأساسية الواردة في ايديولوجيات النظام وفلسفته ، الأمر الذي يضع الشرعية في مضمونها الدقيق بمنأى عن كل جزاء وضعي في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة** فلا يبقى من شأنهـا الا أن يكـون الجـزاء سياسياً بحتاً من طبيعة القطاع الذي تنتمي اليه طبقاً لمفهومها الغربي المعاصرومن ثم الجزاء السياسي الصرف والذي يتمثل في **حق المقـاومـة من جانب المـواطنـين** كحق طبيعي أي مقاومة أعمال السلطة أوقراراتها أو نظـامهـا القـانوني في جملته اذا مابدا لهؤلاء أنه جائر أي إنه على الرغم من مشروعيته يتضمن خروجـاً على المبـادىء الأسـاسية والأهداف العليا للمجتمع كما تبدو في فلسفة النظـام وأيديولوجياته . وهكذا يقف الجزاء بصدد الشرعية عند مجرد الجزاء السياسي البحت دون الجـزاء القـانـوني . بل إن النظم الـدستـوريـة المعاصرة قد ذهبت في هذا الصـدد إلى أبعـد من ذلـك فراحت تجمـع على اعتبـار **مثل هذه المقاومة جريمة تهدد سلامـة الجمـاعـة وأمنهـا** . صحيح أن ثمة وثائق دستورية وضعية غربية حديثة قد عنيت بمسألـة مقـاومة الجورهذه فراحت تعترف بهذه المقاومة كحق طبيعي للمحكومين قبـل الحكـام حال وثيقـة اعـلان حقـوق الانسـان والمـواطن التي صدرت إبـان الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩ م) والتي أصبحت جزءاً من الدستور الصادرسنة ١٧٩١ ، عدا أن هذه الـوثـائق لم تعن بتنظيم الوسائل التي تتضمن لهذا الحق المزاولة مما جعل مهمـة النص عليهـا تقف عنـد مجـرد التعبيرعن ارادة واضعي الوثيقة **وكسند فلسفي بحت** للنظـام السيـاسي الـذي سيقـوم على أسـاسهـا ، وكتسجيل لفلسفة (جون لوك) الانجليـزي السـابقـة عليهـا **في شأن الثـورة كحق طبيعي للمواطنين اذا ماخرجت السلطـة على أهـداف قيام المجتمع السياسي ذاته** ، وفيما عدا ذلك فليس ثمة دستور واحد من دساتير الغرب المعاصر التي قامت في فرنسا أو في غيرها من بعد ذلك وحتى يومنا

هذا يعترف بحق المواطنين في مقاومة جور سلطة الدولة بخروجها على المبادىء الأساسية والأهداف العليا للمجتمع .

وجملة القول في شأن «الشرعية» كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة وضعية ولكي تبقى بكل قضاياها من شأن فلسفة السياسة وحدها . وترتكز النظم السياسية الغربية المعاصرة في رفضها لفكرة الجور إلى **فلسفة جان جاك روسو** الفرنسي بكتابه «العقد الاجتماعي» في شأن **«الارادة العامة»، فالقانون - في تلك الفلسفة - هو المعبر عن الإرادة العامة ، ولايعقل أن يقع من الإرادة العامة جور على نفسها - ومن ثم إذا تكلم القانون (قانون الدولة) وجب على الضمير أن يصمت**. وفي ضوء هذه الفلسفة لا مكان للجور أصلا في النظم السياسية الغربية المعاصرة . وهكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة الغربية المعاصرة فيما نحن بصدده إلى «مشروعية» بمدلول ضيق وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين (حيث يؤخذ بها) والتي مؤداها الموضوعي التزام سلطة الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمي اليها أيضاً في شأن مدى التزامها بذلك النظام ، الأمر الذي يبعد عن تلك السلطة كل شبهة لجور ما ، إنها دائماً عادلة طالما ظلت ملتزمة بالنظام القانوني الذي هو من وضعها والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت .

وهكذا يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة بعيداً عن أن يقدم حلا فعالا للمشكلة السياسية تبعاً لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلي الدولة بنظامها القانوني إلى «الجور» **وسنرى كيف أن الإسلام هو الذي جاء للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق وكيف أنه حدد له أبعاداً «وشرع» له ضماناً فعالا اذ ربطه بالنظام القانوني الاسلامي (في تعبيرنا المعاصر) جاعلا من مقاومة الجور حقاً «شرعياً» للمواطن المسلم فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة ، فلا تكون خصماً وحكماً كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة .**

ويقوم نظام الدولة الغربية المعاصرة على دعامة ثانية - إلى جانب مبدأ الشرعية - هي مبدأ سيادة الأمة أوسيادة الشعب ... ويرد الغربيون مبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في شأن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي لدى كل من **«لوك»** الانجليزي **«وروسو»** الفرنسي ، تلك الفلسفات التي بدت لأصحابها قادرة بما انتهت إليه على تقديم حل فعّال للمشكلة السياسية متمثلا عند لوك في فكرة سيادة الأمة وعند روسو في فكرة سيادة الشعب ، **وذلك في مواجهة سلطات الملوك المطلقة وامتيازات النبالة حينذاك ولحساب البرجوازية**

النامية فيما بعد. ويرد أنصار مبدأ سيادة الأمة Souverainete nationale مبدأهم هذا إلى لوك الانجليزي بالذات (في كتابه عن الحكومة المدنية ١٦٩٠ م) بينما يرد مبدأ سيادة الشعب Souverainete Populaire إلى فكر **روسو** الفرنسي في كتابه (العقد الاجتماعي ١٧٦٢م) .

لقد كان لوك يتصور في كتابه الحكومة المدنية أنّ **حلّ المشكلة السياسية إنما يقبع في الديمقراطية النيابية** والتي من شأنها تسوية البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل لسيادة الملوك وانطلاقاً من أن السلطة تنشأ نشأة تعاقدية في معنى أن مصدرها هو الرضا بها من جانب المحكومين، بينما انتهى روسو بعقده السياسي (الافتراضي البحت) إلى فكرة سيادة الشعب ، تلك السيادة غير القابلة - عنده - للتصرف فيها أو النزول عنها الأمر الذي لاتستقيم معه فكرة النيابة وا لنظم النيابية القائمة على مجالس منتخبة تتولى عن الأمة صاحبة السيادة ممارسة مظاهر سيادتها . فعند روسو ليست السيادة إلا مزاولة للإرادة العامة ، والإرادة العامة لاتمثل إلا بذاتها فهي إما هي بذاتها وإما غيرها وليس من وسط بين هذا وذاك ومن ثم فإن نواب الشعب ليسوا ولن يستطيعوا أن يكونوا ممثليه فهم ليسوا إلا مندوبيه، واستناداً الى هذا يعلن روسو أن الشعب الانجليزي (في ظل النظام النيابي) يعتقد أنه حر ولكنه على الخطأ فهو ليس حراً إلا أثناء انتخابه لأعضاء البرلمان حتى إذا ماتم انتخابهم عاد عبداً .

ومهما يكن من أمر ذلك التباين بين فلسفة لوك وروسو بصدد فكرة السيادة ومضمونها فان النظم السياسية الغربية المعاصرة قد راحت تلتقي على **فكرة سيادة الأمة** كمبدأ لتنظيم سلطة الدولة الأمر الذي جعل من هذه النظم نظماً «نيابية» تشترك في نسق واحد هو الديمقراطية الغربية والذي قوامه إسناد سلطة الدولة إلى هيئة منتخبة تحكم العلاقة بين أعضائها المنتخبين - والذين يعتبرون ممثلين للأمة ومن ثم المعبرين عن الادارة العامة - وبين المحكومين الناخبين بناء على فكرة الوكالة «التمثيلية» والتي بمقتضاها يعتبر عضو البرلمان ممثلا للأمة بأسرها لاللناخبي دائرته فحسب ومن ثم لايكلف بتقديم حساب لناخبيه وليس لهؤلاء حق إقالته أثناء مدة النيابة. وهكذا تنقطع صلة المنتخب بناخبيه بمجرد انتهاء عملية الانتخاب وتستقل بالتالي المجالس المنتخبة طوال مدة نيابتها عن المواطنين الذين ينقلبون تبعاً لذلك إثر انتهاء عملية الانتخاب إلى **مجرد رعايا للحكومة النيابية** ، وبهذا ينتهي الأمر عملا إلى هيئات حاكمة تستقل بمهام الحكم طوال مدة النيابة وبمنأى عن رقابة ناخبيهم. وهنا نطرح السؤال الآتي : ماالحل الفعّال الذي يكون مبدأ سيادة الأمة قد قدمه - في ظل الدولة الغربية المعاصرة - كحل للمشكلة السياسية؟ إن كل ماقدمه هذا المبدأ قد راح ينحصر عملا في أعمال المعيار العددي في شأن الكيان العضوي للسلطة اذ راح يحل محل الحاكم الأوتقراطي - الذي

يتلقى سلطته عن غير طريق الانتخاب ـ **مجالس بأعداد كبيرة يعينون بالانتخاب** وفي ماعدا ذلك فانه لم يقدم حلا ما للمشكلة السياسية فهو إذ **وضع تلك المجالس بمنأى عن رقابة الناخبين** هيّأ لها التدلي إلى استبداد يفلت من كل جزاء .

وتحضـرنـا هنا تلك العبارات المنتشرة في الأدب السياسي الانجليزي والتي منها «إن انجلترا لايحكمها المنطق وإنما يحكمها البرلمان» ومنها أيضاً « ان البرلمان الانجليزي قادر على كل شيء إلا أن يقلب المرأة إلى رجل والرجل إلى امرأة» ولعل أبلغ مايؤكد صحة تصورنا هذا لما آل اليه مبدأ سيادة الأمة في الغرب المعاصر في التطبيق من نقيض ماكان يرجى من ورائه **ماأبرزه الكثير من المحللين في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى لعام ١٧٨٩ في هذا الصدد، فلقد أبرزوا كيف أن مبدأ سيادة الأمة أدى ـ في التطبيق ـ إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس (برلمانات) تتسلط باسم كيان خيالي لاوجود له (الامة)** وباعتبارها (المجالس) تعبر عن ارادته ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أومسؤولية تبعاً لضياع المسئولية بتعدد المسئولين . إن مبدأ سيادة الأمة أصبح في التطبيق مجرد سند ايديولوجي ـ من غير مضمون موضوعي ـ لاستبداد المجالس، لقد راحت تلك المجالس تنفرد بالسلطة باعتبارها سلطة الشعب ومن ثم فلا راد لكلمتها ، وباعتبار تلك المجالس أداة التعبير عن «الإرادة العامة» راحت تمثل المصدر الوحيد للقانون المعبر عن هذه الإرادة المعصومة ومن ثم فإذا تكلم القانون وجب على الضمير أن يصمت . **وهكذا ينتهي الأمر ـ من ثنايا مبدأ سيادة الأمة ـ الى طاغية بمئات الرؤوس (المجالس) كبديل لطاغية برأس واحدة (الملكية المستبدة القديمة)** ومن ثم إلى نقيض ماكان يتصور من ورائه . وجملة القول ـ وعلى حد تعبير **«برتران دي جوفيتل»** إن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال **ملكة متخيلة هي «الإرادة العامة» محل ملك حي**، والإرادة العامة بطبيعتها قاصرة على الدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفسها ومن ثم فهي في حاجة دائمة إلى من يقوم عليها، وبتعدد القائمين عليها (أعضاء المجالس) وتتابعهم ينفسح المجال **لاحتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم والذين لاراد لكلمتهم لأنها التعبير عن «الإرادة العامة» والإرادة العامة لاتخطيء ولا تجور.**[٣]

وجملة القول في شأن مبدأ سيادة الامة كدعامة ثانية لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنه قد أدى في التطبيق (في ظل النظم النيابية) الى هيئات حاكمة بسلطة مطلقة ونهائية لاتمتثل إلا لقانون الدولة الذي هو من وضعها، ومن ثم فهي لاتتقيد في النهاية إلا بارادتها . **إنه إذن الاستبداد المتدلي بطبيعته إلى الجور الذي لاعاصم للمواطنين منه. وسنرى كيف أن الإسلام لم يكن بحاجة إلى شعار ما من شاكلة سيادة الأمة أو سيادة الشعب لتقديم الضمانة الفعالة لعدم تدلي القائمين على سلطة الأمر إلى**

الجـور، تلك الضمـانة التي جاءت في الاسلام كعنصر من عناصر النسق السياسي الاسلامي ومقومة من مقومات «نظامه القانوني» (في تعبيرنا المعاصر) .

* * *

وبعد أن انتهينا من الوقوف على دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة تمهيداً **لتـوضيـح حلول الاسلام الرائعة في مجالها**، سنعرض فيما يلي لمضمون ماجـاء في كتـاب The Caliphate للمستشـرق الانجليـزي «ارنولد» بفصله الثالث في شأن النظـريـة السياسية للخلافة وذلك لتحليله ونقده نقداً موضوعياً ، ولكي نواجهه بحقيقة النظام السياسي الإسلامي متمثلة في الحلول التي قدمها الاسلام للمشكلة السياسية ، ومقارنة بتلك الحلول التي تقدمها النظرية السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد ، والتي فصلناها آنفاً .

لقد تناول المستشرق الانجليزي (Sir Thomas W, Arnold) **نظام الخلافة الاسلامي في كتـاب بعـنـوان (The Caliphate)** والـذي نشـر للمـرة الأولى في **أوكسفـورد عام (١٩٢٤)**[٤] والـذي يعنينـا من هذا الكتـاب هوماجـاء في فصله الثـالث بشأن النظـرية السياسية للخلافة وعلى حد تعبيره : The Political Theory of The Caliphate

لقد بدأ «أرنولد» هذا الفصل بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سنـد «للنظـريـة السياسية للخلافة» في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع، وذلك على نحو مافعل رجال الدين الأوربيون في العصور الوسطى حين جدوا في الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييداً لمطالب البابوات والأباطرة . ثم قدم طائفة من الآيات التي لجأ اليها علماء الدين المسلمون في هذا الصدد ، حتى اذا انتهى من ذلك راح يبين كيف أنه كان لابد من الاستعانة بالأحاديث لخلع مزيد من الوضوح والدقة على «نظرية الخـلافـة» فكـانت تلك الأحـاديث التي اتخـذت كأساس لفقه الخلافة في كتابات علماء الدين ورجال الشريعة المسلمين .

وفي هذا الصـدد أورد «أرنـولـد» طائفـة من الأحاديث التي تدور في جملتها حول وجوب طاعة الحاكم عادلا كان أم جائراً. فإنْ كان عادلاً فله ثواب عدله عند الله وإنْ جار فعليه الوزر في الآخرة وللرعية ثواب الطاعة .

وعـلى الـرغم من أن «أرنـولد» قد راح يؤكد أن بعض هذه الأحاديث تبدو من وضع المؤيدين لحكم أسرة أو أخرى بقصد بناء «نظرية سياسية» للخلافة مفصلة على الواقع التاريخي ولكي تتخذ سنداً لخلافة مستبدة ، إلا أنه مع ذلك قد انتهى في هذا الصدد الى أمرين :

أولهمـا : أن الخـلافـة الإسـلاميـة وقـد اعتـرف بها على هذا النحو **كانت تمثل حكماً**

مستبـداً يضـع في يد الحاكم سلطة مطلقة بلا قيد فارضة على رعاياه طاعة خالصة لاتعرف التردد.[٥]

وثانيهما : أن «النظرية السياسية للخلافة» تبدو بصيغتها المعلنة في أن أية سلطة على الأرض هي إلهية (المصدر) وأن على الرعية الطاعة **سواء أكان الحاكم عادلا أم جائرا**[٦]

وينهي « أرنـولـد» هذا الفصـل الثـالث بعبارات خافتة ، مضمونها أنه في **مجال واحد كانت السلطة التحكمية الاوتقراطية للخليفة مقيدة**، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزم بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطـاعـاتـه ، الأمـر الذي لم يدع مجالا (في الاسلام) لذلك التمييز بين القانون الكنسي وقـانـون الدولة في المسيحية . **ومن هنا فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة (الإسلامية) على انسجام مع أحكام القانون المقدس**[٧] (الشريعة الاسلامية).

وقبـل أن نقـابـل أفكار «أرنولد» هذه بالنسق السياسي الإسلامي الحق بمفاهيمه وفـروضه المستنبطة من الكتاب والسنة ومن سلوك الخلفاء الأوائل، ننبه ـ فيما يلي ـ إلى ماوقع فيه «أرنولد» من أخطاء منهجية واصطلاحية في الفصل الثالث من كتابه الخلافة، وذلـك نظـراً لما هيأت له هذه الأخطـاء من اختفـاء للصيغة الصادقة للنظرية السياسية الإسـلاميـة وراء نظـريته للخلافة الإسلامية المبنية على مقتضى أحاديث أكد هو نفسه تلفيقها هي الأخرى لحساب واقع معين.

* * *

لقد بدأ «ارنـولـد» الفصـل الثـالث من كتـاب الخلافة بالقول بأن علماء الدين المسلمـين قد جدوا في البحث عن سنـد «للنظـريـة السيـاسية للخلافة» في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع ، ثم أضاف إلى ذلك ـ في موقع لاحق بالفصل نفسـه ـ أنـه كان لابـد من الالتجـاء للأحاديث لخلع المزيد من الوضوح والدقة على تلك النظـريـة . وهـذا كلام مؤداه أن مدلـول عبـارة «النظرية السياسية (Poltical Theory) » المنهجي والاصطـلاحي غائب تمـاماً عن ذهن «ارنولد» . إن عباراته المتقدمة والتي بنى عليها تحليله كله لنظام الخلافة الاسلامية **تعني أن للخلافة نظرية سياسية أصلا ثم راح هؤلاء العلمـاء يجـدون في الكشف عن سنـد لهـا في القـرآن والأحاديث**. وهذا تصور لايلتقي البتة بالمدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية . إن أية نظرية سيـاسيـة هي ـ منهجيـاً واصطـلاحاً ـ بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض

مستقرأة بالملاحظة من الواقع وهي حينئذ علمية يستعان بها في فهم الواقع وتفسيره ، أو هي بنـاء ذهني لمجمـوعـة متسقة من مفاهيم وفروض مستنبطة من مقدمات أخلاقية أو فلسفية أو عقائدية ولكي تستخدم في فهم نظام سياسي نشأ منتسباً إليها أو في الحكم على مدى استجابته لها حتى يكون جديراً بذلك الانتساب **وهي لذلك نظرية فلسفية تقدم نموذجاً لما «يجب أن يكون «لا» لما هو كائن»** ، وهذا شأن أية نظرية سياسية تستند إلى الإسـلام ، إنهـا ليست جديـرة بأن تكـون كذلـك إلا إذا قام بنـاؤهـا في جملته على مجمـوعـة من فروض ومفـاهيم مستنبطـة من القرآن والأحاديث الصحيحة **استنباطاً** أمينـاً ، ومن ثم مبنيـة بعيـداً عن الواقع للحكم على مدى إسلاميته ، وليست ملفقة على مقتضاه . ونخلص من ذلك كله إلى أن بناء ذهنياً أميناً للنظرية السياسية الإسلامية أو للخـلافة الإسلامية (وحتى تكون جديرة بانتسابها للإسلام) إنما يقوم على مجموعة من عنـاصر هي مقـدمـات من الكتـاب والسنـة (الصحيحة) **وعمليات استنباط مجموعة المفـاهيم المتصلة بالعـلاقـات السيـاسيـة للمجتمع** ومضامين هذه المفاهيم ، وهي جميعـاً عنـاصر لبنـاء ذهني واحـد . ومن ثم فإن الآيات والأحاديث المتصلة بالعلاقات السيـاسيـة للمجتمـع الإسلامي هي لبنة أساسية في البناء الذهني للنظرية السياسية الإسـلاميـة وجـزء أصيـل منه . فلو أن «أرنولد» قد وقف على هذا المدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية لما راح يستبعد ـ على طول فصله الثالث بالتصريح أحياناً وبـالتلميـح أحيـانـاً أخرى ـ أي تصور لبناء ذهني لنظرية سياسية اسلامية خالصة ، **ولكي يؤكـد أن دور الكتـاب والسنـة في بنـاء النظـرية السياسية للخلافة قد جاء لاحقـاً لتلك النظـرية القائمة على الاستبداد والتحكم وأن هذا الدور قد انحصر في تأييده لذلك الواقع المستبد** .

ويكون «أرنولد» بذلك قد أراد أن يصور نظرية للخلافة الاسلامية ، **والحق أنها ـ كمـا صور بنـاءها الذهني ـ ليست البتة جديرة بالانتساب إلى الاسلام** ، كما أنها ليست البتة جديرة بأن توصف بأنها «نظرية» (في المدلول الاصطلاحي) ، ذلك لأن بناءه لهـا لم يبـدأ من الآيـات والأحاديث الصحيحة لكي ينتهي بالاستنباط إلى المفاهيم التي يتعين أن تحكم العلاقات السياسية للمجتمع حتى يكون النظام السياسي إسلامياً وإنما أخرج الآيات والأحاديث نهائياً من البناء الذهني الذي بدأه من واقع الخلافة في عصور معينة ثم راح يلجأ إلى تلك الآيات والأحاديث المختارة لتأييد ذلك الواقع ، فأين هذا من البنـاء الـذهني الصحيـح لنظرية سياسية بالمدلول المنهجي الدقيق للنظرية من ناحية ومن حيث صدق انتسابها الى الاسلام من ناحية أخرى .

وثمـة خطأ آخـر وقـع فيـه «أرنـولد» بشأن المضامين الفنية لبعض الألفاظ الاصطلاحية إما لعدم إدراكه لها إدراكاً دقيقاً بحكم انتمائها إلى مجالات بعيدة عن

تخصصه وإما قصداً بهدف تمييع موقف الإسلام الصحيح من العلاقات السياسية . لقد انتهى «أرنولد» بتحليله على طول الفصل الثالث إلى القول بأن النظرية السياسية للخلافة قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة استدعيت الآيات والأحاديث لتأييدها بالتفصيل المتقدم . غير أن «أرنولد» راح يختتم فصله هذا بفقرة أخيرة جاء فيها (وبعبارات خافتة) أنه «في مجال واحد كانت السلطة التحكمية الأوتوقراطية للخليفة مقيدة ، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزم بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطاعاته ... ومن ثم فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون ادارة الدولة على انسجام مع أحكام القانون المقدس (الشريعة الاسلامية)

فلو أننا احتكمنا الى المدلول الاصطلاحي والمضمون الفني لكل من لفظتي «الاستبداد» و«التحكم» حتى لدى النظم السياسية الغربية المعاصرة وفلسفتها ، لتبين لنا مدى التناقض بين ما انتهى إليه «أرنولد» من تحليله على طول الفصل الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية إذ راح يؤكد أنها قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة تحكمية وبين ماجاء في تلك الفقرة الأخيرة لفصله الثالث . فلقد سبق أن أوضحنا في بحثنا هذا أن « التحكم» في ظل الدولة الغربية المعاصرة لايعني أكثر من عدم الالتزام بالمشروعية أي بقواعد النظام القانوني للدولة من جانب القائمين على سلطتها ، وأن الاستبداد يجاوز ذلك الى الخروج على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع والتي تقبع في ايديولوجياته التي انبثقت منها نظمه القانونية والسياسية .

فلو أننا أحتكمنا الى مفهوم كل من الاستبداد والتحكم كما تحدد في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة وفلسفاتها والتي ينتمي اليها «أرنولد» لبدأ التناقض عميقاً بين ما انتهى اليه ذلك المستشرق من صياغة للنظرية السياسية لخلافة اسلامية مستبدة تحكمية وبين ماضمنه هو ذاته «الفقرة الأخيرة» من الفصل نفسه والتي تؤكد - **وإن كان قد عرضها بعبارات خافتة** - التزام الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية في شتى المجالات وعلى قدم المساواة مع غيره من المسلمين وبوصف الشريعة الاسلامية القانون المنظم لشتى قطاعات النشاط الانساني والتنظيم الاجتماعي بما فيه قطاع السلطة العامة. **ذلك بأن التزام الخليفة في نشاطاته الخاصة والعامة أي مايتصل بسلوكه من حيث هو انسان عضو في مجتمع إسلامي ومن حيث هو قائم على سلطة الأمر في مجتمع إسلامي على النحو الذي أورده «أرنولد» نفسه لايستقيم البتة مع ما انتهى إليه «أرنولد» ذاته وفي الفصل نفسه حين قال بأن النظرية السياسية للخلافة الاسلامية قد صيغت كسند للاستبداد والتحكم** . إنّ مجرد التزام الخليفة المسلم

بأحكـام الشريعة بتلك الأبعاد المتقدمة التي صورها «أرنولد» ذاته لقاطع بقيام الخلافة على مبـدأ المشـروعيـة أي على مبدأ التزام السلطة بالنظام القانوني للدولة حتى بمدلوله الغـربي المعـاصر ، وبـالتـزامها كذلك بمبدأ الشرعية بمدلوله الواسع نظراً لكون القيم الأسـاسيـة والأهـداف العليا للمجتمع الإسلامي قد تضمنها القرآن والحديث على قدم المسـاواة مع أحكـام النظـام القـانـوني للمجتمع الاسلامي التي وردت هـي الأخرى في المصدر نفسه وبالتفصيل الذي سنعود إليه فيما بعد .

وهكذا يكون «أرنولد» قد وقع في تصويره للنظرية السياسية للخلافة في خطأ مرده إلى أمرين أولهما: أنه بدأ من تصوير غير صحيح للمضمون الاصطلاحي لعبارة النظرية السيـاسيـة ممـا أدى به إلى الخلط بين تاريـخ واقـع الخـلافة الاسلامية وبين الخلافة الإسلامية كنظام سياسي إسلامي ، وثانيهما: أنه بعدم تصوره للمضمون الفني الدقيق للفظتي «الاستبـداد» و«التحكم» قد فوت على القـارىء إدراك حقيقـة نظـام الخـلافـة الجـديـر بانتسـابـه إلى الإسلام في خاصته الكبرى المتمثلة في التزامه الصارم بمبدأي المشروعية والشرعية معاً .

* * *

وإذا انتهينـا من نقـد فكـرة «أرنـولـد» عن النظـريـة السيـاسية للخلافة الاسلامية ، من الناحيتين المنهجية والفنية على النحو المتقدم ، ننتقل فيما يلي إلى بيان الحلول التي قدمها الإسلام للمشكلة السياسية .

ولكي تستجيب هذه الحلول الإسـلاميـة للمقـارنة الصحيحة بينها وبين الحلول الغـربية المعاصرة لتلك المشكلة سنعالج الحلول الإسلامية في الإطار نفسه الذي عالجنا فيـه الحلول الغـربيـة في صدر بحثنـا هذا **مع محـاولـة الارتبـاط بلهجـة التعبـير الاصطلاحي المعاصر ودون المساس بالمضمون**. وسنرى كيف أنه في هذه المقارنة يقع الـرد على أفكـار «ارنـولد» والمتابعين له من ناحية الموضوع. وإعمالا لهذا المنهج سنبين فيما يلي موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر ثم موقفه من المفهوم الغربي المعاصر «للدولة» ومن مفهوم «الشرعية» في اطار تلك الدولة الغربية، فموقفه من الديمقراطية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لمبدأ سيادة الأمة هناك.

فأولا: مامـوقف الاسـلام من فكـرة الدولة الغربية المعاصرة والتي مضمونها كما قدمنـاه آنفـاً انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة **القوة الخام إلى القوة المنظمة** أي من حالـة الامتثـال بالخـوف إلى الالتـزام بالنظام أو في معنى آخر الانتقال **من حكم الفـرد الى حكم القـانون**، الأمر الذي يربط فكرة الدولة الغربية المعاصرة بفكرة القانون

مهيئاً بذلك لإعمال مبدأ المشروعية بمدلوله الغربي المتقدم؟

إنَّ نظرة ممعنة فيما جاء بالقرآن وبالأحاديث في شأن سند ألالتزام بطاعة القائمين على سلطة الأمر في المجتمع الاسلامي تقطع بالقول بأن الاسلام **قد سبق الغرب الحديث بأكثر من ألف عام في تصويره «للسلطة المنظمة»** في المجتمع ومن ثم الخاضعة للقانون، فوفقاً لأحكام الإسلام طاعة السلطة فضيلة مأموربها: يقول الله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [النساء ٥٩]، ويقول صلوات الله عليه: «**من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني**». غير أن هذه الطاعة في الاسلام **مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع (الكتاب والسنة)** فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل في الإسلام أنه «**لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق**»، وهذا الحديث يتضمن **قيمة سياسية إسلامية عليا** مؤداها ـ كما ورد في حديث آخر ـ «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره **مالم يؤمر بمعصية فإنْ أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»، وهذه أحاديث متفق عليها. وهكذا يقضي الاسلام بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالتزام هؤلاء بأحكام الشرع أي بالقرآن والسنة في المعنى الذي قدمناه آنفاً. وهذا مؤداه سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها لاخضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله. أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الغربية الحديثة الذي يدعي الغربيون أنه من ابتداع فكرهم الحديث؟! ولو أنهم علموا بحقيقة ذلك التدرج في الالتزام السياسي الذي يتعين أن يقوم عليه المجتمع الاسلامي. ذلك التدرج المستنبط من الكتاب والسنة والذي قوامه التزام أعضاء المجتمع الاسلامي ، والقائم على سلطة الأمر بذاته وعلى قدم المساواة بدستور الإسلام (القرآن والسنة) من ناحية وتعليق الالتزام بطاعة السلطة في المجتمع الإسلامي على التزام القائم عليها بقواعد ذلك الدستور من ناحية أخرى ـ لو أنهم علموا ذلك لما ادعوا بأن مفهوم دولة القانون هو من تصوير فلسفاتهم السياسية الحديثة . ولقد سبق أن بينا كيف أن «أرنولد» لم يستطع أن يخفي هذه الحقيقة في الفقرة الأخيرة من فصله الثالث على النحو الذي أشرنا إليه **وان كان قد حاول أن يصرف نظر القارىء عن مدى أهميتها في تصوير النظام السياسي الإسلامي الحق . وجملة القول إذن في هذا الصدد أن الاسلام هو الذي قدم وللمرة الأولى في تاريخ النظم السياسية أروع صورة للسلطة المنظمة تنظيماً قانونياً ومن ثم لدولة القانون .**

وثانياً: ماموقف الاسلام من المعيار العددي الغربي في شأن الكيان العضوي للسلطة؟ يقول الله تعالى وهو أصدق القائلين : (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو

يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضل سبيلا) [الفرقان ٤٤]. في هذه الآية الكريمة يبين سبحانه كيف أنّ الكم العددي البشري لايمثل قيمة بذاته ، ثم تأتي الآية الكريمة القائلة (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون) [الزمر ٩]، لكي تقطع بفضل الذين يعلمون على الذين هم على غير علم ، (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) [المجادلة ١١] .

وإذا انتقلنا بهذه القيم القرآنية العامة الى ميدان الحكم قلنا بأن **العبرة في القيام على شؤون الجماعة ليست البتة بالكم البشري ، إنما هي - في الاسلام - «بالكيف»** . إنّ تسلط السواد الأعظم من الناس على المصلحة العليا للجماعة مرفوض في الاسلام ، ذلك بأن تدبير هذه المصلحة يقتضي درجة من العلم والحكمة لاتتوفر لذلك السواد . إنّ العبرة في تولي شؤون الجماعة هي - في الاسلام - للايمان والعلم اللذين يرفعان أصحابهما درجات فوق من عداهم . إنها إذن ودونما حاجة إلى اجتهاد «حكومة الخيرة المؤهلة للحكم» وليست البتة تسلط السواد الأعظم المهيىء للغوغائية .

ولو أننا تصفحنا كتابات فقهاء المسلمين الأوائل الصادقين من أهل السنة والجماعة في مجالنا هذا للاحظنا كيف أنهم قد استنبطوا من تلك القيم القرآنية ما استنبطناه . **فلقد التقوا على شروط يتعين توافرها لمن يتولى أمر المسلمين تقطع بالتأكيد لمعيار «الكيف» ودون الكم** ، أي بحكم الخيرة المؤهلة دون الكثرة التي لاتعلم . ففي كتاب «الأحكام السلطانية» ينقل لنا الماوردي - المتوفى سنة ٤٥٠ هـ - ماكان شائعاً في عصره بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وبصدد أهل الاختيار (أي بصدد الناخبين في نظمنا العصرية) على السواء لدى الصادقين من فقهاء أهل السنة والجماعة ، فيقول :

«إنّ الإمامة فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة ، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما: أهل الاختيار (الناخبون في تعبيرنا المعاصر) حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثاني: أهل الإمامة (المرشحون لمناصب الحكم في تعبيرنا العصري) حتى ينصب أحدهم للإمامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا إثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة وجب أن يعتبر كل منهما بالشروط المعتبرة فيه .

وأما أهل الاختيار (الناخبون) فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة :

الأول: العدالة الجامعة لشروطها

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأرفع .

وأما أهل الامامة (المرشحون لتولي منصب الحكم) فالشروط المعتبرة فيهم سبعة :

الأول: العدالة على شروطها

والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد .....

والخامس الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح ....

وهكـذا يأتي الفقهـاء المسلمـون الأوائل من أهل السنة والجماعة ليقطعوا بأنه ـ انطـلاقـاً من تلك الآيـات ـ لامجـال البتة في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمربل وفي شأن ناخبيهم (بالتعبير العصري) على السواء، للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة، و **إنما هذا المجـال من شان الفضـلاء ذو ي العلم والـرأي والحكمة ، فليس أهل الاختيار هم ـ في الاسلام ـ من الغوغاء و إنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة في كل زمان ومكان . وأهل الإمامة كذلك من باب أولى .**

ومـوقف الإسـلام هذا من المعيـار العددي كحل للمشكلة السياسية يذكرنا بذلك النقد الذي يوجهه النابهون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلى مبدأ سيادة الأمة حين وضـع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التي راحت تنفرد بسلطـة الدولة باعتبار تلك المجالس هي أداة التعبير عن الإرادة العامة ومن ثم تنطلق في تسلطهـا من غير قيـد أومسؤوليـة تبعـا لضيـاع المسؤلية بتعدد المسؤلين . إن تعدد القـائمـين على السلطـة (أعضاء المجالس) وتتابعهم **يفسح المجال هناك** (على حد تعبير هؤلاء المحللين الغـربيـين أنفسهم) **لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم .** إن النقـد الـذي وجهـه ولايـزال يوجهـه النـابهون من المحللين الغربيين للنظم النيابية الغـربيـة المعـاصرة بالتفصيـل المتقـدم في بحثنـا هذا يكفي في ذاته كتأييد ضمني من جانبهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددي الغربي .

وثالثاً: ماموقف الإسلام من مفهوم «الشرعية» و في مواجهة التصور الغربي المعاصر لهذا المفهوم ؟

لقـد رأينـا فيمـا تقـدم أن مفهوم الشرعية في الغرب المعاصر يقف بمضمونه عند الالتـزام الشكلي من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامها القانوني، فقرارات هذه السلطة مشروعة لمجرد كونها قد جاءت مطابقة لتلك القواعد، ومن ثم فان الشرعية تقع هناك بكل أبعـادهـا وضمـانـاتها في إطار النظام القانوني للدولة، الأمر الذي يقصر مضمونها على مجرد «المشروعية» أي مجرد الالتزام بالنظام القانوني الوضعي للدولة التزاماً شكلياً فلا يجـاوز ذلـك الى الالتـزام بمـا وراءه من قيم أسـاسية وأهداف عليا هي كما رأينا في ظل النظم الغـربيـة المعـاصرة من شأن فلسفاتها السياسية التي استدعتها والتي تظل على الـرغم من ذلـك سابقـة عليهـا خارجـة عن اطارهـا . ومن هنا اقتصر جزاء تلك الشرعية

الشكلية ـ أو على الأدق مجرد «المشروعية» ـ على **ضمانة شكلية أيضاً هي** الرقابة على دستورية القوانين بالصورة الهزيلة التي أشرنا اليها آنفاً. ولقد كان من مؤدى هذا التصور الغربي المعاصر لمضمون «الشرعية» أن راح خروج سلطة الدولة في قراراتها وحتى بُنظامها القانوني في جملته على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع يفلت من كل جزاء وضعي وحتى حين راح الفقه الانجليزي والفقه الأمريكي يلتقيان في الغرب المعاصر على أن «حكم القانون» (Rule of law) لايقف بمضمونه عند التزام سلطة الدولة بالمضمون السلبي للمشروعية (أي بمجرد مراعاة قواعد النظام القانوني وإنما يجاوز ذلك إلى **مضمون إيجابي قوامه ضرورة مراعاة مضمون قواعد النظام القانوني ذاته للقيم العليا للمجتمع والتي هي من وراء النظام القانوني للدولة في جملته والتي هي منه بمثابة الهدف**، أي حتى حين راحت المشروعية تقترب بمضمونها من الشرعية بمدلولها الدقيق لدى ذلك الاتجاه، ظل المضمون الايجابي للشرعية ـ برغم ذلك ـ واقعاً من حيث الجزاء والضمانات خارج النظام القانوني للدولة ومن ثم من غير جزاء وضعي وظل «الجور» بقضاياه واقعاً هناك في مجال الفلسفة السياسية وظلت مقاومته تبعاً لذلك غير مشروعة تحرمها النظم القانونية ذاتها كما قدمنا.

أما في الإسلام، فإن نظرة ممحصة في «النظام القانوني للدولة الإسلامية» تؤكد **أن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما الغربيين هذين يندمجان تماماً في نظام واحد هو نظام الشرعية** والذي يقع ببعديه الشكلي والموضوعي وبضماناته داخل النظام القانوني الاسلامي. وتوضيحاً لذلك نقول إن النظام القانوني الإسلامي ـ وقد صور في الكتاب والسنة ـ بقواعده وجزاءاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله في المجتمع الاسلامي بوصفه انساناً ومواطناً وبوصفه حاكماً فحسب وإنما جاوز ذلك الى تصوير القيم الاساسية والأهداف العليا للدولة الاسلامية، ومن ثم جاعلا منها جزءاً من النظام القانوني متمتعه تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته.

ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة الاسلامية على تلك القيم والأهداف لايختلف في طبيعته أو في جزائه عن خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانوني الإسلامي. بل إن هذا الأمر يزداد عمقاً إذا **علم أن الهدف النهائي للدولة الاسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع اسلامي** أي في مجتمع تحددت معالمه بكل قطاعاته في الكتاب والسنة، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الاسلامي **«شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم**[8] **في معنى أن شرعية السلطة في الدولة الاسلامية مرهونة في قيامها و في استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الاسلامي في جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم و بين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة.**

وجملة القول في شأن مفهوم الشرعية في الإسلام ـ وفي مواجهة مفهومها الغربي المعاصر ـ أن **الإسلام لايعرف التمييز بين المشروعية والشرعية تبعاً لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي وقيمه الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي على النحو المتقدم**. إن النظام القانوني الاسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم. وبهذا يظهر مفهوم الشرعية في الاسلام على مفهومها الغربي. إنّ مفهوم الشرعية الغربي المعاصر إذ يقف من حيث ضمانته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابي للشرعية (التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات بل وفي نظامها القانوني كله) مجرد تصور فلسفي أو ايديولوجي من غير أية ضمانة فعالة له. أما في الإسلام فان لمضمون الشرعية ـ الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لاحكام النظام القانوني الاسلامي وللقيم الإسلامية وللأهداف العليا للمجتمع الإسلامي على السواء ـ ضمانة قانونية فعّالة يظهر بها الإسلام في هذا المجال على النظم الغربية المعاصرة. وهذه الضمانة القانونية للشرعية الإسلامية **تتمثل في حق مقاومة الجور** كحق إيجابي للمسلم بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء **يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً** على كل مسلم وذلك بحكم ماورد في شأنه في الكتاب والسنة. **ذلك بأن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله**. ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو **النهي عن المنكر**، يقول الله تعالى **(ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون) [آل عمران آية ١٠٤]**. وفي صيغة هذه الآية الكريمة مايقطع بأن النهي عن المنكر واجب إسلامي وليس مجرد رخصة.

بل إن من الآيات مار**بط واجب النهي عن المنكر هذا بالإيمان ذاته كقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) [آل عمران : ١١٠]**. وهكذا فإن النهي عن المنكر في القرآن التزام قانوني (بتعبيرنا المعاصر) كما هو واضح من صيغة الآية الأولى، فضلا عن كونه **التزاماً عقائدياً** يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية. فإذا علم بأن النهي عن المنكر يعني في الفقه الإسلامي **النهي عن كل محظور في الشرع**، أي في النظام القانوني الاسلامي، **ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه ـ من جانب سلطة المجتمع الاسلامي ـ في جملته أو في أجزاء منه ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم. إذا علم ذلك كان جور السلطة في الإسلام في مقدمة المنكرات جميعاً. وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها بل وأعظم شأناً في الإسلام**.

وهـذا الجـزاء القانوني للجور باعتباره منكراً في الإسلام قد ورد في حديث (متفق عليـه) لرسـول الله صلى الله عليـه وسلم نصه «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطـع فبلسـانـه فإن لم يستطـع فبقلبه وذلك أضعف الايمان». وليس من شك في أن مضمـون هذا الحـديث كمضمون غيره من الأحاديث المتفق عليها في مجاله **يمثل جزءاً من النظـام القـانـوني الاسلامي بل وقيمة اسلامية من قيمه العليا والتي هي جزء منـه**. ويعني مضمـون هذا الحـديث ـ إذن ـ أن جزاء الجـور في النظـام الاسلامي هو مقاومة هذا الجور كواجب قانوني على كل مسلم مقاومة تتدرج في مضمونها تبعاً لدرجات استطاعة المسلم في شأنها **فالأصل فيها هي المقاومة بالقهر (باليد)** فان لم تكن المقاومة بالقهر مستطاعة **جازت المقاومة باللسان (أي بالوعظ)، ثم تأتي درجة مقاومة الجور بالقلب كأدنى درجـة لهـا في معنى المقـاومـة السلبيـة للحـاكم الجـائر أي برفض الامتثـال لقـراراتـه** التي تأتي خارجة على النظام القانوني والاسلامي في أحكامه أو في قيمـه الأسـاسيـة على السـواء. **والحق أن في هذا الجـزاء القانوني للجور في النظام الاسـلامي تقبـع فاعلية الضمانة الاسلامية لمبدأ الشرعية كضمانة فعالة**، وذلك في مواجهـة تلك الضمـانة الهزيلة لمبدأ الشرعية في الغرب والمتمثلة في الرقابة على دستورية القـوانـين بأبعـادهـا العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للشرعية بالتفصيل الذي قدمناه في شأنها.

إن أدنى مرتبة من مراتب مقاومة الجور كالتزام قانوني وعقائدي في الوقت نفسه بالنسبـة لكـل مسلم (عـلى مقتضى ذلـك الحديث) تتمثل كما قدمنا في **رفض المسلم في مجتمعـه الاسـلامي الامتثـال لأوامـر القائم على سلطة الأمر لمجرد تضمنها لما فيه خروج على الكتـاب والسنـة ومن ثم على الـدستـور الاسلامي (بالتعبير المعاصر)، بينمـا على المـواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقاً لمفهوم الشرعية الضيق هنـاك أن يظـل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعـدم مشـروعيتهـا إلى أن يصـدر من المؤسسـات القضائية المختصة بذلك مايقضي بعـدم دستوريتها**، وهذا من شأنه وضع الضمانة الأخيرة للمشروعية (وهي أدنى درجات الشرعية) في يد مؤسسات سلطة الدولة التي تكون بذلك خصماً وحكماً في الوقت نفسه .

إنّ في التـزام المسلم في ظل الـدولـة الإسـلاميـة **التـزامـاً قانونياً ـ على النحو المتقـدم ـ بمقـاومـة الجـور، مقـاومة تبدأ بالقهر أي بحمل القائم على السلطة على مراعـاة النظـام القـانـوني الاسـلامي** في أحكامه وقيمه بالقهر أو خلعه، ولكي تقف في **أضعف درجـاتهـا عنـد المقـاومـة السلبيـة متمثلة** في رفض الامتثال لأوامر السلطة الجـائـرة، إن في هذا الالتزام مايجعل من **الالتزام القانوني بمقاومة الجور ـ بالنسبة**

للمسلم فرداً أو جماعة ـ ضمانة فعالة لرقابة شعبيته لايحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامي ثم الالتزام من حيث هو مسلم بدستور الإسلام أي بنظامه القانوني وكل ذلك بعيداً ومستقلا عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفي مواجهتها، وهكذا يكون القول الفصل ـ في ظل النظام القانوني الاسلامي ـ بصدد الرقابة على شرعية أوامر السلطة هو في النهاية **للشعب المسلم أفراداً وجماعات** لايحتكم فيها إلا للقيم الاسلامية، فلا يترك أمرها في النهاية إلى أجهزة السلطة لتكون حكماً وخصماً معاً كما هي الحال في ظل الدولة الغربية المعاصرة، **ويؤيد فهمنا هذا لواجب مقاومة الجور كضمانة للشرعية في الاسلام رفع رسول الله صلوات الله عليه من قتل فيها إلى أعلى مراتب الشهادة**، إذ يقول «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك ،.....» ثم ماأعلنه الخلفاء الأوائل في هذا الصدد، فلقد خطب أبو بكر في الناس عند توليه الخلافة قائلا «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»، كما حمد عمر الله اذ جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه. **أليس في ذلك كله حض على مقاومة الجور مقاومة إيجابية تصل إلى حد استعمال السيف كضمانة إسلامية للشرعية**؟ وأليس في ذلك أيضاً مايكفي لإبطال كل ماجاء في تحليل «أرنولد» للخلافة الاسلامية ولما انتهى اليه في شأن تصويره للنظرية السياسية لتلك الخلافة من حيث هي نظام مستبد تحكمي لامكان معه إلا لطاعة عمياء من جانب الرعايا؟!

كيف يستقيم تصوير «أرنولد» هذا لنظرية الخلافة الإسلامية مع مفهوم الشرعية الإسلامية بمضمونها الإيجابي المتقدم بضمانتها الفعالة المتمثلة **في واجب مقاومة الجور**، وأخيراً أين مضمون الأحاديث التي استدعيت في تحليل «أرنولد» تأييداً لنظريته عن الخلافة الإسلامية (المستبدة) من مضمون الآيات والأحاديث المتفق عليها التي قدمناها آنفاً كأساس دستوري لنظام الشرعية في الإسلام ولواجب المقاومة كضمانة له ؟[٩]

ورابعاً: ماموقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة ومن مفهوم الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لها ؟

لقد سبق أن قدمنا أن الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة ترتد بجذورها الفلسفية هناك إلى فكر كل من الفيلسوف الانجليزي «لوك» والفيلسوف الفرنسي «روسو» . فلقد أخذت عن «لوك» فكرته في **تسويد البرلمان** باعتباره نائباً عن الأمة مصدر كل سلطة (فكرة سيادة الأمة) تبعاً لفكرته عن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي ، **بيد أن هذه الديمقراطية الغربية المعاصرة راحت تتنكر تماماً لفكرة «لوك» عن حق المقاومة كحق طبيعي للمواطنين في مواجهة إخلال السلطة**

بالتـزامهـا بالمحـافظـة على حقـوقهم الطبيعيـة الخالدة والتي في مقدمتها الملكية والحرية ، وذلك على الرغم من أن حق المقاومة هذا يمثل الهدف النهائي «للوك» من وراء فلسفتـه عن العقـد السيـاسي . كمـا أخـذت الديمقراطية الغربية النيابية المعاصرة من فلسفـة «روسـو» فكـرته عن الإرادة العامة التي لاتخطىء والتي لاراد لكلمتها ممثلة في القانون ، **الأمر الذي هيأ في تلك النظم لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيـابيـة والتي راحت تستقـل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية** طوال مدة عضويتها خارجة بذلك على مضمون سيادة الشعب على النحو الذي ضمنه لها «روسو» ذاته .

وجملة القـول فإن النظم النيـابيـة الغربية المعاصرة قد أخذت من فلسفة كل من «لوك» و«روسو» مايدعم سيادة المجالس النيابية بينما رفضت تماماً فكرة لوك عن مقاومة الجـور . فإذا انتقلنـا إلى الاسلام لاحظنا أنه ليس بحاجة البتة إلى مثل تلك الشعارات الغـربيـة كشعـار سيـادة الأمـة في مجالنا هذا . **ذلك بأن النظام القانوني الإسلامي ينطـوي في ذاتـه على أروع ضمانة للشرعية متمثلة ـ كما قدمنا ـ في واجب مقاومة جور القـائمـين على سلطة الأمر كواجب قانوني** ، بينما ترفض النظم النيابية الغربية المعاصرة مثل هذا الحق بالنسبة لمواطنيها بل إنها ترى في مقاومة جور سلطة الدولة عملا هداماً .

وهنـا تجـدر الاشارة إلى أن الفكر الاسلامي قد استطاع أن يقدم في مجالنا هذا **تنظيراً عقليـاً رائعـاً لطبيعـة العـلاقـة بين الحـاكمـين والمحكومين في المجتمع الاسلامي** كدعـامـة نظـريـة لحق المحكـومين في مقاومة الجور ومن ثنايا فكرة العقد السياسي التي عرفهـا الفكـر الغـربي في القـرنـين السـابع عشر والثامن عشر الميلاديين أي بعد الفكر الإسلامي بقرون طويلة . **فلو أننا تصفحنا الباب الخاص بالخلافة في كتاب «الأحكام السلطـانية» «للماوردي»** (٤٥٠ هـ) للاحظنا كيف أنه قد ربط تحليله للخلافة في ذلك الباب **بفكرة العقد**، فلقد عنون الباب بعبارة: **(عقد الامامة)** ثم راح يقدم تنظيراً عقلياً رائعاً لنشأة السلطة نشأة تعاقدية في المجتمع الاسلامي وعلى نحو يجعل من هذا التنظير **سنـداً عقليـاً قويـاً لحق المقاومة كضمان للشرعية**. فلقد صور «الماوردي» في بابه هذا علاقة السلطة بالرعية على أنها **علاقة تعاقدية** تتحدد معالمها على مقتضى عقد هو عقد الإمامة والذي به **تنشأ السلطة مقيدة** بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بأعمال النظـام القـانـوني الإسـلامي في جملته مما يجعل استمرارها مرهوناً باستمرار التزامها بإعمال ذلك النظام، كما يترتب على مقتضى هذا العقد للرعية **حقوق يسأل الإمام عن أدائهـا قبـل الأمـة**. فإذا أدى الإمام واجباته هذه تنشأ له حقوق قبل الأمة تتلخص في واجب الطاعة . غير أن **واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به ألا وهو التزام الامام**

بعدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق فظلم وجار خرج عن الإمامة وجملة القول إذن أن «الماوردي» راح ـ بتنظيره لنشأة السلطة نشأة تعاقدية أي برضا المحكومين من ثنايا عقد هو عقد الإمامة والذي واقعته المنشئة له تبدو في عملية البيعة ـ يقدم مايصلح كسند نظري لتسويغ المقاومة. ذلك بأنه قد ربط واجب طاعة الأمة للامام بحرصه على عدالته باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشىء لسلطة الامام ومن ثم فان جور الإمام يسقط عن الأمة واجب الطاعة بل ويجيز عزله من الامامة وثمة **نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحى بقاؤه فيها غير شرعي**. وهكذا يكون «الماوردي» قد قدم تنظيراً عقلياً لمصدر السلطة في المجتمع الإسلامي من ثنايا فكرة العقد السياسي على نحو يجعله صالحاً لتبرير حق مقاومة الجور كحق يترتب للرعايا على مقتضى عقد الإمامة.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن روعة فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» كتنظير عقلي لعلاقة السلطة برعاياها ـ والتي تصلح في النهاية كسند عقلي لتسويغ مقاومة الجور إنما تتمثل في أن تنظير «الماوردي» لتلك العلاقة على أنها **تعاقدية** جاء تنظيراً حياً إذ أفلح في الانطلاق في تحليله لتلك العلاقة **وكأنها تنشأ عن اتفاق فعلي تبدو الواقعة المنشئة له في البيعة. بينما وقف تنظير «لوك» الانجليزي** ـ فيما بعد «الماوردي» بقرون طويلة ـ لعلاقة السلطة برعاياها من ثنايا الفكرة نفسها **عند مجرد الفروض العقلية البحتة** فالعقد المنشىء للمجتمع السياسي عند «لوك» هو عقد افتراضي بحت يأتي ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لاأساس لها في الواقع ، فحالة الطبيعة اللاسياسية السابقة على عقد «لوك» هي حالة افتراضية لأن الانسان والمجتمع والسياسة ظواهر متلازمة فحيث يوجد البشر تقوم الجماعات حتماً وحيث تقوم الجماعات تنشأ السلطة السياسية كضرورة تمليها قدرة المجتمعات على الاستمرار ومن ثم فإن البدء في فلسفة «لوك» من حالة الطبيعة التي لاتعرف السلطة السياسية هو افتراض عقلي بحت وكذلك الانتقال منها إلى حالة المجتمع السياسي بعقد ، هو الآخر افتراض عقلي صرف . أما «الماوردي» فقد راح يصور تنظيره لنشأة سلطة الدولة الإسلامية نشأة تعاقدية تنظيراً حياً اذ راح يسند العقد المنشىء لسلطة ولي الأمر في المجتمع الإسلامي إلى واقعة فعلية هي «البيعة» ليرى فيها الواقعة المنشئة للعقد ، ومن هنا كان وصفنا تنظيره بأنه حي . ثم إن فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» تبدو قادرة تماماً على تقديم سند عقلي لاستمرار مسؤولية ولي الأمر في المجتمع الإسلامي أمام رعاياه على طول ولايته وذلك **بأن ولي الأمر طبقاً لتحليل «الماوردي» هو من الرعايا في مركز تعاقدي وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد** بأن فجر أو جار .

ومن هنـا فإن نظـريتـه عن العقـد السيـاسي ترفض تمـاماً فكرة استقلال المجالس الحـاكمة المنتخبة عن ناخبيهم طوال مدة العضوية في ظل النظم النيابية الغربية المعـاصرة والتي تستنـد إلى فكـرة الوكالة التمثيلية هناك؛ تلك الفكرة التي على مقتضاها لايكلف أعضـاء المجـالس طوال مدة عضـويتهم بتقديم حساب لناخبيهم ، كما لايجوز للنـاخبـين إقالة هؤلاء الأعضاء قبل نهاية مدة العضوية . وأنما الذي يستقيم مع فكرة «المـاوردي» عن العقـد السيـاسي بأبعـادهـا المتقـدمـة عن فكرة الوكالة الإلزامية التي مضمونها أن أعضاء المجالس المنتخبة **ليسوا ممثلين** للأمة وإنما ينظر إليهم على أنهم **قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام** من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبيهم أولا بأول كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضـويـة ، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين ، **إنهـا** فكـرة **الـوكـالـة الالـزامية** التي حرصت النظم السياسية الغربية المعاصرة على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال ازاء الناخبين طوال مدة العضوية .

وهكـذا تبـدو روعـة فكـرة «الماوردي» عن العقد السياسي كعقد عقلي حي لا لحق المقـاومة فحسب وإنما لديمقراطية (بالتعبير الغربي المعاصر) قوامها إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين وعلى نقيض ماانتهت إليه النظم النيابية الغربية المعاصرة إذ تقوم كمـا هو واضـح مما تقدم على التمكين لاستقلال المجالس الحاكمة المنتخبة بوظائفها عن الناخبين مما يهيىء لتدلي تلك المجالس إلى الاستبداد ، وكل ذلك وراء واجهة أيديولوجية براقة هي شعار سيادة الأمة .

ذلك هو تحليل قاضي القضاة الماوردي للخلافة الإسلامية (وهو من أظهر المبرزين من فقهـاء أهـل السنـة والجمـاعـة في موضوعنا) . وفي تحليل الماوردي هذا رد آخر على ماقدمه «أرنولد» في شأن النظرية السياسية للخلافة الاسلامية .

* * *

وفي ختـام هذا البحث نقـدم فيمـا يلي تصـورنا لما يجب أن تكون عليه علاقات المجتمع السياسية حتى تكون جديرة بالانتساب إلى الإسلام ، أو في معنى آخـر **نمـوذجاً نظرياً للنظام السياسي الإسلامي** نستطيع الاسترشاد به في الحكم على مدى إسلامية نظام سياسي ما .

إن وصف نظـام سيـاسي ما بأنـه إسـلامي معنـاه أن **علاقات الأمر والطاعة في المجتمـع تجـري على مقتضى ماجاء في الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانـونيـة في شأن تلك العلاقات** . وهذا مؤداه أن نموذجاً نظرياً للعلاقات السياسية في

المجتمع الإسلامي يتعين أن يقوم على مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها مستنبطة من تلك القيم والأحكام كما وردت في الكتاب والسنة . فلو أننا حاولنا تصوير مثل هذا النموذج على هذا النحو ، فاستنبطنا مفاهيمه من تلك الآيات والأحاديث المتفق عليها والتي أوردناها آنفاً والتي تقضي بالتزام رعايا السلطة بطاعتها ، من حيث هي فضيلة سياسية إسلامية بذاتها ومن تلك التي **تعلق هذه الطاعة على مراعاة السلطة للنظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه وعلى قدم المساواة مع المحكومين** ، ثم من تلك التي تشرع **مقاومة جور السلطة** بل وتجعل منها **واجباً اسلامياً** بالتفصيل المتقدم ، لو أننا استنبطنا من تلك المقدمات الإسلامية الصرفة مجموعة من مفاهيم بشأن العلاقات السياسية للمجتمع ثم أودعنا هذه المفاهيم جميعاً في بناء متسق لكانت هذه المفاهيم جديرة بأن توصف بأنها مفاهيم سياسية إسلامية وكان ذلك البناء الذهني جديراً هو الآخر بهذا الوصف ، أي بوصفه بأنه نموذج نظري لعلاقات المجتمع الاسلامي ، أو لما يجب أن تكون عليه العلاقات السياسية حتى تعتبر اسلامية ، لو أننا فعلنا ذلك كله لانتهينا الى تصوير هذا النموذج الاسلامي للعلاقات السياسية مرتكزاً على «**مفهوم سياسي أساسي هو مانستطيع تسميته «بالتدرج في الالتزام السياسي»** ، **وهو تدرج نستطيع تمثله على النحو التالي** :

إن على رأس سلم التدرج في الالتزام السياسي على خريطة ذلك النموذج الاسلامي يقع النظام القانوني الاسلامي بقيمه وأحكامه (بمضمونه الذي ينفرد به الاسلام على نحو ماقدمنا) ثم يلي ذلك **الالتزام السياسي العام** بطاعة ذلك النظام من غير تمييز بين قيمه السياسية وأحكامه القانونية ، وهو التزام عام في معنى أنه شامل لمواطني الدولة الاسلامية **دونما تمييز بين حاكميها ومحكوميها (إذ الأصل في الاسلام أنه لاحكم إلا لله)** . فالحاكمون ملتزمون بالامتثال لحكم القانون الاسلامي ولقيمه السياسية في علاقاتهم الخاصة وفي ممارستهم لوظيفة الحكم ، وفي الخروج على ذلك «**جور» ، ولهذا الجور مفهوم اسلامي له موقعه على ذلك النموذج الاسلامي للعلاقات السياسية** ، والمحكومون كذلك ملتزمون بتلك الأحكام والقيم في علاقاتهم الخاصة ، وفي علاقاتهم السياسية أي كأطراف في علاقة الأمر والطاعة فهم مكلفون بطاعة السلطة **بوصف هذه الطاعة قيمة سياسية اسلامية بذاتها** ، بيد أنهم مكلفون في الوقت نفسه بواجب سياسي **هو واجب مقاومة الجور** أي جور الحاكم تبعاً لخروجه على التزامه بأحكام النظام الاسلامي وبقيمه السياسية ، ولمقاومة الجور هذه مفهومها الاسلامي الذي يتخذ له هو الآخر مكاناً على النموذج السياسي الاسلامي للعلاقات السياسية . ثم يلي ذلك في سلم التدرج في الالتزام السياسي بمفهومه الاسلامي انقسام رعايا النظام القانوني الاسلامي الشركاء في ذلك الالتزام السياسي العام إلى فريقين

حاكمين ومحكومين بتدرج سياسي فيما بينهما قوامه التزام المحكومين بأوامر سلطة الأمر . بيد أن هذا الالتزام السياسي هو الآخر مرهون بالتزام الحاكمين بالنظام القانوني الاسلامي بأحكامه وقيمه بصدد مضمون أوامرهم ،**فان جاء هذا المضمون خارجاً على تلك القيم والأحكام الاسلامية كان بذلك جائراً وسقط التزام رعايا السلطة به ووجهت مقاومته ، وتلك ضمانة شعبية فعالة للشرعية بمفهومها الاسلامي الشامل وهي ضمانة ينفرد بها النظام السياسي الاسلامي كما فصلنا آنفاً** .

وهكذا يبدو النموذج السياسي الاسلامي على هيئة بناء ذهني من مجموعة متسقة من مفاهيم سياسية على رأسها مفهوم التدرج في الالتزام السياسي ثم مجموعة من مفاهيم سياسية أخرى ، وهي جميعاً اسلامية تبعاً لكون مضمونها مستنبطاً من الكتاب والسنة كمفهوم الطاعة من حيث هي فضيلة سياسية **ومفهوم «الجور»** في مدلوله الاسلامي **ومفهوم «المقاومة»** من حيث هي واجب اسلامي ومفهومها من حيث هي ضمانة لعدم التدلي إلى الجور .

ومثل هذا النموذج السياسي الإسلامي الخالص **جدير حقاً بأن يسترشد به في الحكم على مدى إسلامية أي نظام سياسي** . إن كل نظام يقيم علاقات مجتمعه السياسية على ذلك النحو من التدرج في الالتزام السياسي بمفاهيمه الإسلامية السياسية المتقدمة **هو جدير وحده بانتسابه للإسلام** .

ولعل في ذلك فصل الختام في الرد على ماقدمه أرنولد بصدد النظرية السياسية للخلافة الاسلامية .

والله يتم نوره ويغفر لي عجزي والسلام ،،،

محمد طه بدوي

الاسكندرية في ٢٦ سبتمبر ١٩٨٢ م
الموافق ٩ ذو الحجة ١٤٠٢ هـ

الهوامش

١ ـ لمزيد من التعريف بالمشكلة السياسية وبحلولها المختلفة يرجع الى كتابنا. المنهج في علم السياسة، الاسكندرية ـ ١٩٧٩ (من مطبوعات جامعة الاسكندرية) ويرجع كذلك الى المراجع المشار اليها فيه.

٢ ـ في هذا المعنى: A. Paolrein D, entreves La notion de, L,etat,Traduction Trancaise Sirey Paris, 1969
مع الفصل الخاص بالشرعية، ص ١٧٧ وما بعدها.

٣ ـ Bertrand De Jouvenel, Le Pouvoi P 326r

٤ ـ وطبعته الحالية التي في ايدينا هي طبعة:
London, Routledge, KengaN Paul, L,T,D, 1967

5 - «The Caliphate thus recegnized was a deaspetism which placed unrestricted power in the hands of the ruler and demanded unhesitating ebedince from his subjects».
Arnold, The Caliphat, P. 47,48.

6 - «The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly autherity is by divine appeintment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god, and the only satisfaction that the subjects can feel is that God will Punish the unjust ruler for his wicked deeds even as will reward the righteous menarch».
Arnold, P, 49

7 - «In one respect only was the arbitrary, autocratic power of the Caliph limited, in that he, just as every other Muslim, was obliged to subnit to the ordinances of the Shariah, or law of Islam. This limitation arese from the Peculiar Character of Muslim. law as being primarily (in theory at least) derived from the inspired Word of God, and as laying down regulation for the conduct of every department of human life, and thus leaving no room for the distinction that arese in Christendom between canen law and the law of the state.

The law being thus of divine origin demanded the obedience even of the caliph himself, and theorgtically at least the administration of the state was supposed to be brought into harmony with the dictates of the sacred law».
Arnold, P, 53

٨ ـ في هذا المعنى الدكتور محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الاسلامية ص ١٤٣ ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٩، المكتب المصري الحديث بالقاهرة.

٩ ـ لمزيد من التفصيل في شأن مقاومة الجور في الاسلام والآيات والأحاديث التي يرتكز اليها واجب المقاومة، يرجع الى كتابنا: حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والاسلام، في الفلسفة السياسية، والقانون الوضعي ـ الاسكندرية ١٩٥٠م.

الفصل الثاني عشر

الحياة الاجتماعية



الحياة الاجتماعية الاسلامية
كما صورها بعض المستشرقين

الدكتور عبد الوهاب أبوحديبة
مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية
تونس



الحياة الاجتماعية الاسلامية
كما صورها بعض المستشرقين

من الصعب جداً أنْ نجد تطابقاً بين مايكتبه بعض الباحثين الغربيين عنا وعن حضارتنا من تقاليد ومعتقدات ، وبين الواقع الذي نعيشه نحن من الداخل وان كان هذا أمـراً طبيعيـاً في حد ذاته فانه قد يعود أيضاً إلى الفجوة الفاصلة بين ماتعودنا عليه فاستأنسناه وما يشاهده ملاحظ خارج عنا لا يشاطرنا الأرضية المادية والاجتماعية والفكرية التي ننطلق منها . وعلى هذا الأساس فان كل مايكتب أو يقال عنا يهمنا بالدرجة الأولى لأننا نجد فيه صورة ما ، صادقة كانت أو مشوهة . تبعث على التساؤل وتحث على النقد الذاتي وتثير الشك البناء الذي يجعلنا نراجع النفس ونعدل ماينبغي أن يعدل أو نركز على ما يجب أن يركز عليه .

وهذا مايحدث عادة في تلاقي الحضارات ، إلا أنه يبدو وكأن الحضارة الاسلامية - إلى جانب ماأثارته من اهتمام علمي واضح - بناء تبلور في قالب دراسات موضوعية نزيهة ، فانها أثارت أيضاً الحقد والغضب في عديد الأوساط الغربية فعمدت حسب خطة مدبرة محكمة فيما يبدو إلى قلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة .[١]

ومن غريب الأمور وليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذي تغلغل في الأذهان وراج . وأن يكون ماكتب علينا أكثر شيوعاً مما كتب فينا فالأوساط الشعبية والرأي العام الغربي والمحافل العلمية نفسها حتى الأشد اتصالا بالعالم الاسلامي أصبحت متـأثـرة شديـد التـأثر بالأساطير والخرافات التي يتناقلها أصحاب الآراء المغـرضـة عن المجتمعات الاسلامية . ولعل هذا مايجعلنا في حاجة ملحة إلى التأمل

ومراجعة هذه الدراسات الاستشراقية لندحض التهم ونرفعها ، وحتى لايبقى شبابنا ضائعاً ممزقاً بين صورة تمجيدية يقدمها له مجتمعه عن نفسه ولكنه لايرضى بها بحكم التطور الطبيعي للحضارات أو بحكم صراع الأجيال أو بموجب تضارب القيم ، وبين صورة خلابة ولكنها مشوهة يقدمها عنا له بعض خصومنا فتدعم فيه تلك النزعة الطبيعية للشك وتشجعه على الهروب من الواقع والتنكر له والانسلاخ عن الجلدة القومية وعن الأصالة التاريخية ....

إن أدب الاستشراق وفرقه وتنوعه وتعدد اللغات التي كتب فيها والاتجاهات التي سار على منوالها لايزال في حاجة أكيدة إلى غربلة وتقويم ، وبعض المحاولات التي قام بها بعض الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم من المستشرقين أنفسهم بقيت إلى هذه الساعة دون الأهمية التي يكتسيها هذا الموضوع .[٢]

الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدي جميعها ثوب (الموضوعية) و (التجرد) و(الدقة) و(النزاهة) و(العلم) ... ولكنها تخفي حقيقتها على القارىء فلا يتفطن الى مايتسم به معظمها من ضعف في التحليل ونقص في الاطلاع وتسرع في اطلاق الآراء المسبقة إلى حد أن الكتابات الاستشراقية تعدّ اليوم عبارة عن خليط من المعلومات الصحيحة والأخطاء الفادحة ، فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع البعض من الباحثين الغربيين في مأمن من العنصرية والتمحور حول الفلك الأوربي الضيق .

وجدير بالملاحظة أيضاً أن أجيالاً وأجيالاً من الأوربيين اطلعوا على الاسلام وعلى حضارته من خلال هذا اللون من الدراسات التي طبعت عديد المرار وترجمت إلى كثير من اللغات ، بما في ذلك اللغة العربية نفسها مثل كتاب **جورج بوسكي عن (قيم الاسلام الجنسية)**[٣]وهو كتاب تداوله القراء طيلة ثلث قرن ونشر تحت اشراف أكبر أساتذة الغرب ونقل إلى الانجليزية والاسبانية والهولاندية ، وأصبح المدخل المفضل ان لم يكن الوحيد إلى قضية شائكة معقدة صعبة تتعلق بأخص خصائص حياة المسلمين والتي لايمكن لأي (أجنبي) أن يطلع عليها الا بالممارسة الطويلة والبحث المستفيض ألا وهي قضية (الحياة الجنسية) . إلّا أن المؤلف يدعي سعة الاطلاع والمعرفة مستغلا ماتوصل اليه من دراسة لبعض أمهات كتب الفقه الاسلامي فأصبح ينظر إليه وكأنه الخبير الاختصاصي العالمي للفقه الاسلامي وبما أن الفقه نفسه أصبح مهجوراً ومجهولا إلى حد بعيد وحتى بين الأوساط الاسلامية المثقفة نفسها فان هذا الكتاب أصبح بمثابة المرجع الأم لعديد الاجتماعيين والسوسيولوجيين والسيكولوجيين والديموغرافيين.. فلا تكاد تجد باحثاً غربياً أو مسلماً يتطرق إلى هذا الموضوع دون أن يستند الى هذا الكتاب غير متفطن دائماً إلى ماالختبأ في طياته من خرافات عن بطش المسلمين الجنسي، وعنفهم الشهواني وانسياقهم للذة واندفاعهم في طلبها، وعدم

سيطرتهم على أنفسهم فيستعصي عليهم التقيد بالمبادىء والأخلاق. ويرجع بوسكي كل ذلك إلى الفقه الاسلامي وإلى تعاليمه.. فمن تحريف إلى تشويه ومن تشويه إلى هزل فتصبح الصورة المتداولة عن حضارتنا صورة كاريكاتورية شنيعة للغاية.

فواجب علينا إذن أن نقوم بعملية مراجعة طويلة النفس لننصف حضارتنا وهو مايتطلب منا نقداً علمياً لمناهج بعض المستشرقين وتفكيكاً لطرق تحليلهم وكشف القناع عن ملابسات مواقفهم واثبات مواطن الخطأ في كتبهم ومصادرهم.

* * *

والتحقيق هذه الرغبة لابد من العودة إلى مصدر الدراسات الاستشراقية نفسه وإلى عهد انبثاق علم الاجتماع في أوربا وإلى تطبيقه على المجتمعات الإسلامية، وذلك قصد وضعه في إطاره التاريخي الحقيقي . فمن ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والانجليزي والألماني في غضون القرن التاسع عشر يلاحظ اقتراناً واضحاً بين دخول الغرب طور التوسع الاقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السيوسولوجية الجديدة. ولا يمكن بحال من الأحوال ان يعتبر هذا التزامن مجرد وليد الصدف. إنما هو حلقة من سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عهد النهضة الغربية لما دخلت أوربا في مغامرة غزو القارات والاستيلاء على كل مكان (خال) من (حضارة) واكتشف الغربيون آنذاك عوالم جديدة أخذوا يتنافسون على احتلالها ويتسابقون على الاستيطان فيها فتوسعوا في المعمورة كلها التي تحولت إلى مرتع يُقسّم ويوزع ويستعمر، وإن كان ذلك قد تم بمجرد دوافع اقتصادية وعسكرية معروفة فإن الدول الغربية كانت في حاجة إلى عملية التسويغ لهذا الاحتلال الذي لم يكن يسايرفلسفة الديمقراطية والحرية خاصة وأن بعض الأوساط التقدمية كانت تحترز ولم تكن مقتنعة تماماً بشرعية الحركة التعميرية ولا بضرورة السيطرة الامبريالية . فإن سياسة التوسع العسكري نفسها لم تكن تساير أساساً المبادىء والمثل العليا التي بنيت عليها فكرة الرقي البشري ومن ثم انبثقت نزعة عميقة الرسوخ في الأذهان منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تقول بتفاضلية الثقافات والمجتمعات والحضارات والأديان، وآلت في نهاية المطاف إلى نظرية (العقليات) التي ظلت وكأنها القول الفصل الى مابعد الحرب العالمية الثانية ، فأصبح من المسلم به أن البشرية في تطورها التاريخي وسيرتها الكونية نحو الحضارة أصناف وأقسام متباعدة وأن الحضارة الغربية تمثل خلاصة التطور بيد أن المجموعات الأخرى ماتزال (بدائية) تعيش طور التوحش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل والفقر والبؤس والتخلف.

فكان لهذا الموقف تأثيران اثنان: أولهما عملي، وثانيهما نظري، أما العملي فإنه يتمثل في كون المجتمعات الأوربية المتقدمة لابد وأن تكون (مسؤولة) أمام ضميرها وأمام التاريخ عن بقية الشعوب المتأخرة (فواجب) عليها أن تستعمرها حتى تلقنها معاني الحضارة وتسمو بها إلى مستويات الرقي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

وهذا ماسماه **رديوارد كيبلن: (حمل الرجل الأبيض)** أو ماكان يدرسه اساتذة الفلسفة الفرنسيون إلى تلاميذ البكالوريا بعنوان **(الاستعمار)** وواضح أن كل هذه المواقف ليست في نهاية الأمر إلا محاولات ـ كانت موفقة إلى حد بعيد ـ لطمأنة النفس وتوفير راحة الضمير وترك الشعوب المستعمرة فريسة تسيطر عليها الجيوش ويستغلها أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الشركات ....

إلا أن كل هذا أصبح بمثابة الحاجز بين المثقفين والجامعيين والباحثين والعلماء أنفسهم والواقع الاجتماعي داخل البلاد المستولى عليها إذ غاب عنهم **أن الشعوب الاسلامية و إن كانت غير غربية فإنها تنتمي إلى حضارات عريقة وقديمة جداً لاتقل قيمة عن الحضارة الأوروبية، وغاب عنهم أن هذه الحضارات والثقافات تتفاوت هي بدورها** . فمنها ماهو مكتوب ومنها ماهو غير مكتوب ومنها ما أنجز المعجزات ومنها مازال يبحث عن **نفسه** وأن الموقف العلمي الصحيح كان لابد أن يفضي بالباحثين إلى تفصيل الأمور وتصنيفها وتنميطها والدخول في الجزئيات والفروق بين الحضارات والثقافات، بعد مقارنة بعضها ببعض وفهمها من الداخل ضمنياً وذاتياً لابعد مقارنتها جملة بالحضارة الغربية.

وازداد الاشكال تعقيداً بعد أن اتضح أنّ هذه الشعوب الاسلامية المغلوبة المهزومة عسكرياً لم تخضع ذهنياً وعقلياً لسيطرة الغرب عليها ، بل اتجهت تبحث في ثقافتها ماضياً وحاضراً عن مقومات تستمد منها مااستطاعت من القوة لتجابه خطر الاحتلال ولتدافع عن نفسها ، وفي هذا الاطار اتضح أن الاسلام لن يرضخ وأن المسلمين لن يستسلموا وأن الصراع الاستعماري بين الغرب والشرق ليس في نهاية الأمر الا طوراً من أطوار الصراع القديم بين أوربا والعالم الاسلامي ...

ولعل من أخطر مااتضح لهؤلاء الباحثين أن **الاسلام هو سر المقاومة** وأنه مادام متأصلاً في شعوب (ماوراء البحار) فلن يكتب الدوام للاستعمار الغربي .

ومن أجل كل هذا كان لابد من أن ينتقل علم الاجتماع من طور دراسة الشعوب الاسلامية ومعرفتها إلى مجرد (تطبيق) علم اجتماع البدائيين عليهم. يقول ريني موني حرفياً في مشروع برنامجه عن (علم الاجتماع الجزائري)[٤] مثلا. ويعترف أن موضوع بحوثه في هذا الصدد لايختلف جوهرياً عن البحوث التي قام بها صاباتيه [٥] من قبله

تحت عنـوان (علم الاجتماع الأهلي) ويستطرد موني في عرضها فيقول: «لنا مصلحة نظرية وتطبيقية لنتعرف على حياة الشعوب الجزائرية ، نظرية أولا لأنه من حقنا ومن واجبنا نحن الفرنسيين أن نعرف ونفهم جميع الشعوب التي نحميها وندير شؤونها ، ولا نتوقف أبداً عن القيام بالواجب نحوها، فالاستعمار الفرنسي هو الذي دفع بالدراسات السوسيولوجية وأن مبشرينا لافيتو وشارلوفوا LAFITAU ET CHARLEVOIX أسسا البحوث الاجتماعية في أمريكا كما اسستها في أفريقيا جيوشنا وحملاتنا الاستكشافية .

«وفي الجـزائـر نجد ماسكراي (MASQUERAY) ودوتي (DOUTTE) قد تركا لنا أعمالاً مجيدة بحق ونريد أن تنظم الدراسات الاثنوغرافية في اطار مؤسسة عمومية على غرار مافعلت جمهورية الولايات المتحدة أو على غرار ماقمنا به بعد في المغرب الأقصى ، ولما في تنظيم هذه الدراسات من غايات مادية تطبيقية أيضاً باعتبار أن العلم مصدر للنفوذ وللحكم فان المعرفة تصبح وسيلة لابد منها للعمل وكم من أخطاء ارتكبناها وكم من جرائم وقعنا فيها وكان بالامكان تجنبها لو كان أعواننا على بينة من سبل التفكير الأهلي وعلى اطلاع على نوعية البشر التي أوكلت إليهم رعاية شؤونهم» (ص ٤٣) .

ويعترف المؤلف بالفروق الكبيرة التي تميز بين الثقافة (الأهلية) الجزائرية وبين الثقافات البدائية إلا أنه يرى في نهاية الأمر أن هناك اختلافات جوهرية بين القوانين التقليـدية الجزائرية والقوانين الأوربية (ص ٤٩) كما أن المعتقدات الدينية الأهلية ـ وهو يعني بذلك الاسلام ـ تشوبها الارواحية (ANIMISME) والايمان بالجان والأرواح لذلك فهي أقرب إلى الطوطمية البدائية من الدين الحقيقي ـ والدين الحقيقي ، هنا في نظر المؤلف لايمكن أن يكون إلا المسيحية .

ويحتـار المؤلف في تحديد أبعاد بحثه وغاياته ، فهو من ناحية يعترف للجزائر بوجود شيء يمكن أن يسمى (حضارة) والكلمة يضعها هنا بين قوسين الا أن ذلك الشيء المتواضع لايوجد حسب رأيه الا عند الأقليات القبائلية ، فيؤكد أنه «يوجد شعب قبائلي ربما ليس بأمة بأتم معنى الكلمة إلا أنه أصبح واعياً بوحدته ، فله عاداته وقوانينه ، ولنختصر ذلك في كلمة فإن له حضارته الطريفة والخا صة به والتي جعلته يقاوم تفشي العادات الجديدة» (ص ٥٠)، إلا أن ذلك كله يماثل مايلاحظ عند الشعوب القديمة . ويـردف قائـلا «وخـلاصـة البحث أن لافـرق يذكربين الاسلام والوثنية بل إن الاسلام امتـداد للوثنيـة، والبحر المتوسط لايزال بحراً يونانياً ـ لاتينياً معاً، لأن النور والفكر العتيقين لم ينطفئا بعد فيه ، وعلى فرنسا أن تواصل الحرص الشديد على إبقائهما في شمالي أفريقيا» (ص ٥٣) .

فهذه الخلفية التي بسطها ريني مونيي بكامل السذاجة والبساطة تمثل المنطلق الحقيقي لمعظم الدراسات الاجتماعية الاستشراقية عن المجتمعات الاسلامية ، وريني موني وان اكتفى بمحاولة تطبيق المذهب الموضوعي إذ يعتبر من أبرع تلاميذ دور كايم ونحن لانشك في حسن نواياهما، فإن حقيقة الاستشراق كانت بمثابة الحاجز بينه وبين الواقع الاجتماعي الاسلامي . وإذا كان هذا هو المدخل وهذا هو المنطلق فلا غرابة أن تكون نتائج البحث قد أفضت إلى تشويه الحقائق وإلى قلب الأوضاع .

وفي نظر هؤلاء لم يكن علم الاجتماع نفسه إلا باباً من أهم أبواب (العلوم الاستعمارية) (Sciences Coloniales) من حيث موضوعه حيث ينظر في مشاكل المجتمعات المستولى عليها ، ومن حيث أهدافه حيث كان يخدم مصالح الامبراطورية الفرنسية ، ولم يكن المنهاج المتبع إلا وسيلة ـ وإن كانت وجيهة في حد ذاتها ـ إلا أنها سخرت لغايات ليست لها علاقات لابالعلم ولا بالمعرفة الصحيحة ولا بمصالح الشعوب المستولى عليها .

ولو حاولنا تقييم ماكتب طيلة تلك الفترة عن الاسلام وعن المسلمين لوجدناه يندرج ـ باستثناء البعض القليل منه ـ في اطار (البرنامج) الذي سطره ولخصه موني في المشروع الذي تعرّضنا إليه.

أضف إلى ذلك أن الاختصاصيين بأتم معنى الكلمة في علم الاجتماع كانوا أقلية ضئيلة ومعظم من كتبوا عن المجتمعات الاسلامية كانوا إما موظفين إداريين أو ضباطاً في الجيش الفرنسي تكونت (ملكتهم) في الميدان حيث (اكتشفوا) الاسلام أو جعلوا من البحث في شأنه هواية لتعمير أوقات فراغهم . فكانوا بمثابة جامعي المعلومات والوقائع والوثائق فأساءوا تقديمها ووضعوها تحت تصرف باحثين آخرين استعملوها دون مراجعة لها اعتماداً على الثقة العمياء التي تعطى عادة لشهود العين . وهذه الطريقة في البحث وإن تبدو لنا غريبة جداً فإنها كانت آنذاك متداولة بين علماء الأثنوغرافيا .

اوليفي برول (Henri Levy Bruhl) صاحب نظرية العقلية البدائية والتي كتب فيها أكثر من عشرة مؤلفات ودرسها طيلة ثلث قرن في جامعة (السربون) لم يزر أبداً ولو مجتمعاً واحداً من بين المجتمعات التي (تخصص) في وصفها وتحليلها، ذلك أن البحوث الميدانية لم تكن مواكبة لعملية التنظير كما نتصور اليوم، بل كانت تقوم في أكثر من حالة على مجرد الصدف، وهكذا كان يبحث بعض أساتذة باريس وهم في عزلة غريبة عن مواطن بحوثهم.

أما الباحثون في الميدان فكانوا يعتبرون شهود عيان.. لمجرد وجودهم في الميدان الا أنه ينبغي ألا يغيب عنا جهل أغلبيتهم الساحقة باللغة العربية فكانوا يعتمدون على

المتـرجمين من أبناء البلد نفسه، ولذلك لم تكن صلتهم بالوسط الاجتماعي المدروس مبـاشرة بدورهـا وانما كانت تمر بوسطاء ان لم يكونوا أميين بأتم معنى الكلمة فان ملكاتهم (العلمية) في ميدان البحث كانت محدودة جداً ...

هكذا كان (يدرس) ريني موني الذي تعرضنا إلى برنامجه ، وهكذا أيضاً كان يشتغل لوكور (Charles Le Coeur) وماسكراي (Masqueray) وبرطلون (J- Bertholon) وقوتيه (E-F Gautier) إلى آخر سلسلة الباحثين في هذا المجال من أمثال جان دوفنيوا (J-Duvignau) وغيره فانهم جميعاً متطفلون أساءوا للاستشراق كما أساءوا للإسلام وللمجتمعات العربية .

فلا غرابـة إذن أن نجـد هذا التـراث مشحـونـاً بشتى الأقـاويـل والأكاذيب والخرافات، ولعل السبب في ذلك يعود أيضاً إلى طرق تجميع المعطيات التي لم تكن لتقوم على أساس ثابت فأصبح الغث منها يختلط بالسمين، بل كانت من أجل ذلك تنال إعجاب القراء الذين يجدون في هذا الوصف وهذا التحليل (العلميين) مسوغات لشعور التفوق، وهذا الشعور كان يزيد الاستشراق بدوره تأثيراً فيعجب به القوم من جديد ويتمادى الباحثون في مواصلة بحوثهم في حلقة دائرة تغذي نفسها بنفسها.

واحقـاقاً للحق فإن بعض المفكرين من أمثال آلان (ALAIN) تفطنوا لهذا الخلل العلمي وكتبـوا مفنـدين الادعاءات الاستشراقية والاثنوغرافية وكان آلان يهزأ جداً من علماء الاجتماع ومن افتقارهم لأبسط مستويات النقد الذاتي وبالاحرى جهلهم للفكاهة والهزل. وكان يقول «لو كتبت مخاطباً قلمي: ياقلمي العزيز ووجد هذا الكتاب بعض علماء الاجتماع لنسب إلي (الارواحية) ولقال إني أرى في قلمي إلهاً صغيراً»[٦] إلا أن أمثال آلان كانوا قلائل وانفتح المجال لبعضهم ليبني (العلم) على الدجل والتزوير .

ومما زاد الأمر تعقيداً أن كانت عملية التنظير نفسها غير مباشرة، أعني أنها لم تنطلق من المجتمـع الإسلامي ذاته وإنما كانت تسلط عليه من الخارج، وذلك باستيعاب مفـاهيم ومبـادىء ووجهات نظر استنبطها اصحابها في ضوء تجربة العالم الغربي، ونقلوهـا إلى غيرهـا من المجتمعات. ولذا ظل علم الاجتماع في معظمه متمحوراً حول المجتمعات الغربية، سواء أكان الباحثون شاعرين بذلك أم لم يكونوا شاعرين بينما كان ينبغي على علم الاجتماع أن يبقى خاضعاً أساساً إلى المقارنة التي لها آدابها وطرقها وشروطها والتي لم تبدأ السيطرة عليها إلا في الوقت الراهن.

إن الاشكالات الصورية التي تعود إلى هذا الخلل المنهجي كثيرة وغريبة فنجد مثلا من يتساءل عن السر الذي جعل المجتمع الإسلامي لم يشهد ازدهار حياة مسرحية أو من يتفنن في إبـراز العلل التي لم تتكـون من أجلهـا رأسمـاليـة في الاسلام فيذهبون

باحثين عن الجزئيات وعن التفاصيل والأحداث التافهة التي قد تكون بمثابة العلة لعدم وجود ما التمسوه في المجتمع الاسلامي وكأنما المجتمعات لا يمكن لها أن تكتمل إلا إذا تكونت فيها المسارح أو ظهرت فيها رأس المالية .

والمقارنة بالواقع الغربي تبدو وكأنها المحك الذي يسهل الفهم على ضوئه بل نراها عند بعضهم تقترن بالصيغة التفاضلية بحيث يصبح أي مجتمع غير منظم حسب النسق الغربي، كأنه مبتور ومنقوص ومشكوك حتى في انسانيته، فلا تراهم يتكلمون مثلا عن الامم والشعوب الاسلامية ولكنهم يستعيضون عن ذلك بالحديث عن العشائر (Peuplades tribus) ولا عن القيم الأخلاقية الاسلامية ولكن عن العادات (coutumes) ولا عن الإيمان الإسلامي وإنما عن المعتقدات (croyances) ولا عن الفن الإسلامي وإنما عن الفلكلور...

نرى أن محورة كل شيء لاتتم إلا في نطاق مفاهيمهم الغربية ولا يدل ذلك في حقيقة الأمر الا عن قصور في تجاوز النفس والتفوق على الذات والنظر الى واقع الأشياء بكامل الموضوعية، والغريب في الأمر أن يصدر ذلك عن أوساط جامعية تدعي العلم والموضوعية والدقة والتثبت في الشك وفي اليقين .

والأمثلة على هذا الهذيان وفقدان الموضوعية كثيرة، ولكن لنكتف بمثال رئيسي واحد منها اخترناه في فترة تاريخية غير بعيدة عنا فضّلناه عن غيره لأن صاحبه لعب دوراً كبيراً في فرنسا نفسها لإثارة الضغائن وبث السموم، وكان يعدّ قطباً من أقطاب المختصين في معرفة أسرار الشريعة الإسلامية وطوايا الفقه وخبايا المجتمعات العربية، ولأنه كتب بلا انقطاع مدة ثلاثين سنة ودرس بالجامعات ونصب قاضياً بين الناس ومستشاراً للحكومة الفرنسية وهو ريمون شارل صاحب (الروح الإسلامية)(٧)

إن هذا الكتاب عبارة عن مختارات مما كتب ضد الإسلام والمسلمين عبر العصور إلا أنه قدم في قالب تأليف منسق ذي طابع شيق خلاب وبأسلوب جميل يدعي العلمانية، ناهيك أن الاستاذ فوتيه (P. Gautier) من المجمع الفرنسي وهورجل محترم مبدئياً وإن كان يجهل جهلا تاماً كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين، كان أدرج هذا الكتاب في سلسلة (المكتبة الفلسفية العلمية)، وهي سلسلة جدية للغاية نشرت لابرز الفلاسفة وأعظم العلماء والمؤرخين والرياضيين والأطباء ..

إن التهم الموجهة إلى الاسلام خلال صفحات الكتاب ثلاث هي: **(الفقهية)** **(والتعصب)** و**(القدرية)** وهي تأتي في سياق الحديث في كل مرحلة من مراحل العرض حتى لتبدو وكأنها عادية في الإسلام وجبلة في المسلمين.

فحياة المسلمين اليومية في نظر المؤلف غير طبيعية إذ هي تخضع دوماً وبصفة لامناص منها لمقاييس تعاليم الفقه التي ضبطها وجمدها في أدنى جزئياتها بحيث لم تبق أية إمكانية للتصرف الحر عند المسلمين فهم يتصرفون في جميع أقوالهم واحساساتهم وتصوراتهم حسب مادوّنه الفقهاء وما قرره أئمة الفكر عندهم فلا يتحركون إلا طبقاً لهذه التعليمات التي تفننت في تقنين جميع أنواع السلوك البشري سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي، أم كان ذلك على صعيد الفكر أم في مستوى التعايش الاجتماعي أم المعاملات الاقتصادية أم العلاقات السياسية فالفقه لم يبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأصدر فيها مقولة أصبحت بمثابة الحاجز بين الانسان المسلم وحياته مما جعل الفقه سلباً للوجود ونفياً للحرية وطمساً للبصيرة كما يدعي شارل .

هكذا يقدم شارل الاسلام في قالب عملية أفرغت الحياة الاجتماعية من كل حرية ومن كل ذاتية أو إرادية. فالتعاليم والمقاييس الفقهية تحاصر الانسان من كل ناحية فتنسج حوله شباكاً تمنعه من كل تحرك خارج تلك التعليمات وتلك الأطر فيفقد الانسان انسانيته ويتحول إلى آلة ميكانيكية تخضع لتوجيهات الفقهاء. والى هذه الفقهية (Le Juridisme musulman) **يرجـع الكتاب عدم قدرة المسلمين المزعومة على التقدم والتطور والاختراع والابتكار لأن الفقه بمثابة العقبة أمام الفكر الحر الخلاق وأمام امكانية تقبل المجتمع للتغير والبدع والاكتشافات.**

ويخصص المؤلف باباً كاملا لهذه (الفقهية) ويقول عن المسلم إنه رجل القانون (Homo Juridicus) «إن النظرة المستوعبة للفقه، وبالأحرى لشتى مذاهبه الكبرى وفروعه الأخرى شيعية كانت أو خارجية أو غيرها أصبحت اليوم مستعصية على العلم الأوربي على الرغم من جهـود علمائنا المستشرقين المكثفة منذ قرن ونصف، وذلك لأن أنساقاً اخـلاقيـة ـ قانـونيـة كهـذه بقيت على طرقها القروسطية غريبة بعيدة كل البعد عن عقليتنا... ان الخلط بين ا لحق والشرع دون أي تمييز ممكن للحدود الفاصلة بينهما يبقى العنصر الأساسي لدهشتنا (ص ١٩٣ ـ ١٩٤) والسبب في ذلك حسب رأي المؤلف هو أن مصدر الشريعة الاسلامية ينحصر في الوحي الإلهي وفي (الفقهية) المنجرة عن ذلك عندما يحاول الانسان تحويل القانون عن مستواه البشري ورده إلى مستويات إلهية.

فالقاعدة القانونية هي القرار الإلهي الذي يأتي في قالب مخابرة تتصل بأعمال البشر وتتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين وبكلامهم وبتفكيرهم فتؤيد هذا وتستهجن ذاك أو لاتبالي به ثم تحلل هذا وتحرم ذاك وتضبط النتائج والمسؤوليات فالقاعدة لاتصلح إلا إذا عدنا بها إلى الأصول عن طريق المقارنة والاستنباط ، وهكذا فانه يصبح مستحيلا على الفقيه أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية إذ لابد له

أن يبقى دائماً في استنتاجاته وفي بنائه ملاصقاً للنص مهما كان تنافره مع حاجيات العصر» (ص ١٩٤) .

وهـذا العنصر غير الارادي الصرف يجعل الاسلام بعيداً كل البعد عن مفهوم القانون الطبيعي الغربي وفي نهاية الأمر ليس العدل في الإسلام إلا وفاء لمشيئة الله وهكـذا إن كانت الأخلاق مصدر القوانين في الغرب فان الاسلام يجعل من الشريعة مصدر أخلاق الأمم (ص ١٩٤) .

ويستمـر صاحبنـا في عمليـة التنظير بالمقارنة فيتساءل والحالة تلك عن مجرد امكانية نجاح الدراسات الاجتماعية النظرية في مجتمع اسلامي بعد أن جمدها الفقه حسب مايـدعيه ريمون شارل في طور عتيق وعتيق جداً لتنظيم العلاقات الاجتماعية بعيداً عن الطرق العصرية الحديثة ، فالمسلمون مثلا لايفرقون بين القانون العمومي والقـانون الخاص بين المخالفات التي تمس بمصالح الغير والمعاصي المنافية للتعاليم الإلهية وعلى الرغم من تفنن الفقه وتشعبه واهتمامه المبدئي بجميع شؤون الحياة فإنه لم يعر أي اهتمام للمؤسسات السياسية والادارية مثلا وأهمل جانباً كبيراً من التراتيب المتعلقة بالقانون الجزائي والقانون التجاري .

وهذا يعود الى ايمان المسلمين بأن الحفاظ التام على شريعتهم يعني الحفاظ على الاسلام نفسه ، فأصبح التشبث الشكلي بالفقه وبقواعده وبالارادة المطروحة فيه هو الأصل والحال أنه خليط من معايير ذات أهمية مختلفة بعضها تافه وبعضها خطير ، الا أن النتيجة النهائية هي توحيد السلوكات حيث أصبحت سواسية فتحجرت وتجمدت وفقدت حيويتها .

وبطبيعة الحال يشعر ريمون شارل بمبالغته في تحريف الواقع ويتفطن إلى وجود تطورات تاريخية كثيرة طرأت على الفقه الاسلامي وعلى المجتمعات الاسلامية مواكبة منه ومنهـا لمجرى التاريخ من أهمها المحاولات الموفقة لتجديد الفقه ولاعادة فهم تعاليمه واستنباط قواعد عملية مجارية للأحداث ومنبثقة من روح الاسلام نفسه وهناك تغييرات اجتماعية ثورية هزت ولاتزال تهز العالم الاسلامي ، الا أن صاحبنا عوضا عن أن ينوه بهذه التطورات المباركة التي ينوه بها جميع المسلمين نجده يحذرنا منها لأن التطور حسب رأيه لايمكن أن يكون الا بالفصل التام بين الدين والحياة .

وهذا الفصل يراه شارل مستحيلا على (عقلية) الاسلام وعلى ذهنية (المسلمين) فيقول « حجر العثرة والمأساة يكمنان في العلاقة التي لابد من استنباطها من جديد بين الشريعة المنزلة والشريعة الانسانية» أي بعبارة أخرى فإن الحل الوحيد للمسلمين يكمن في التخـلي النهـائي عن الاسـلام وفي الاقتـداء بالغرب . وبما أن هذا صعب عليهم

ولايســايــر طبيعة تعصبهم الأعمى فان المؤلف (ينصحهم) .. بالبقاء على حالهم ... «ولنحذر من الاصلاحات المرتجلة .. إن التدمير السريع لطرق التفكير وأساليب العيش لعشرات ملايين المسلمين غير المؤهلين للحياة الملائكية الفردية ستكون رهيبة ونتائجها وخيمة ولن تؤول إلا إلى بعث مؤسسات كاريكاتورية والى انحطاط في الذهنيات .. (ص ٢١٨) .

وهكذا يصدر حكمه النهائي على المجتمعات الاسلامية بأنها ستظل الى أجل بعيد تتخبـط في متنــاقضــات الفقــه وفي تضاربه مع واقع العالم العصري وطبيعة العالم العصري في نظره ، **إما أن تكون غربية أو لاتكون** .

إن هذه المعاني توهم في ظاهرها بالوجاهة ، إلا أنها من قبيل الحق الذي أريد به باطلاً إذ أنهــا استعملت في اطار لايليق بأدنى مستــويات البحث العلمي ، ولايساير الحقيقة . والهدف من هذه الاتهامات واضح كما ذكرنا، غرضه تسويغ عمليات الفرنسة وتجذيرها في شمالي افريقيا ، إذ (باثبات) صاحب البحث لكل هذه (العيوب) يمكن للقراء من غير المتنبهــين أو من غير المـطلعـين على حقيقــة الأمور ان يستحسنوا السياسة الفرنسية الرامية الى طمس معالم الشريعة الاسلامية والى تعويضها بالقانون الفرنسي الوضعي .

وفات ريمون شارل أن الفقه الاسلامي في مصدره وفي نشأته وفي تطوره غير الذي ذهب اليه ، اذ الوحي اتى بتعاليم وسن مبادىء بقي على المسلمين وفي طليعتهم أئمتهم وعلمــاؤهم ومفكــروهم أن يستنبطوا منها مايجعلهم يعيشون في ظل الهداية القرآنية ومبــادئهــا السامية ، وفاته أيضاً أن الله أراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر ، وأن المصالح الآجلة لايمكن لها أن تنسينا المصالح العاجلة وأن الخير العام والخاص يبقى دائماً نصب أعين المشرع ، فالفقه الاسلامي في جوهره عملية استنباط مسترسلة تأخذ بعــين الاعتبــار جميع العناصر المكونة للمجتمع بما في ذلك العنصر الديني والعنصر الاقتصــادي والعنصر المــادي والعنصر الجغرافي والعنصر النفسي ... والفقه مشروع لاينتهي لتأصيل القيم الإلّهية وغرسها بعد فهمها في الحياة اليومية ولتجذيرها في صلب متـطلبــات العصر وللسمــو في الوقت نفسه بالحاجات البشرية على تشعبها ولتطويرها وتغييرها وتهذيبها حتى يصبح التعايش البشري ممكناً بعيداً عن الأحقاد والضغائن والشقاق والفتن . ولسنا نجد عبر العصور والأمصار محاولة كهذه من حيث الجرأة وطول النفس .

ولايفوتنا أن الفقه الاسلامي يتفاوت في نتائجه حيث انه يغطي أربعة عشر قرنــاً من الزمــان ويشمــل شعوباً وقبائل تختلف في عقلياتها وعاداتها والمحيط

الطبيعي الذي تعيش فيه ، وحيث يرى ريمون شارل في هذا الاختلاط والاختلاف فوضى نرى في ذلك انسجاماً وتوافقاً، وحيث يرى خلطاً ومزجاًكان ينبغي أن يرى جدلية مع الواقع، وحيث يرى (فقهية) كان ينبغي أن يرى تحريراً للضمير .

الفقهاء المسلمون يعدون بالملايين وقد كان من بينهم العبقري ، ومنهم من كان دون ذلك وقد أخطأ بعضهم وأجاد آخرون الا أن المجتمع الاسلامي لاينحصر في مذهب ولا في فرقة ، وليس الفقه في نهاية الأمر إلا وجهاً من أوجه الحياة الاجتماعية الاسلامية .

وقد أخطأ بعض الفقهاء في تحليلهم واختاروا في بعض الحالات ابقاء الأحوال على ماكانت عليه عوض تعديلها وتهذيبها ، ومنهم من تقاعس وحرم على نفسه ابداء الرأي واستخدام العقل فجمدوا الفقه وأساؤوا للاسلام والمسلمين الا أن هذه المواقف المتحجرة لايمكن لها أن تنسينا مواقف الأئمة الأجلاء الذين كانوا في مقدمة الفكر الاسلامي فنهضوا به وطوروه فكان لهم التأثير الشديد على سير المجتمعات الاسلامية ،وهذه العملية الثورية استمرت على مدى الأزمنة والأمكنة ، بل حتى هؤلاء الذين ا ختاروا المبالغة في الاحتراز والتحري إلى حد أنهم أضلوا الطريق فان موقفهم ـ وإن اختلفنا في تقييمه ـ يدعو إلى الاحترام، لأنه يعبر عن تواضع متناه وضمير متفان أمام عظمة الأمة وجسامة المسؤولية ، وعلى كل فإن المسلمين لم ينتظروا المستشرقين السائرين في ركاب المستعمرين الغزاة القساة لتصحيح الأوضاع والقيام بالواجب بل إنهم عبروا بكامل النزاهة والتحري عن آرائهم أمثال الإمامين الجليلين محمد عبده ، ورشيد رضا .

بل فات السيد ريمون شارل أن التعدد في الآراء أمر مرغوب فيه ومحمود في الفقه الاسلامي إذ الاسلام يرى في اختلاف الفقهاء رحمة فيظل بذلك مثلا رائعاً فريداً في تاريخ الانسانية للتسامح والعلو بالنفس لانجد له مقابلا في تاريخ الغرب القديم ولا المعاصر حيث تطغى الايديولوجيات على الفكر النزيه البناء ،فالمجتمع الاسلامي لايمكن أن يكون مجرد صورة تنعكس فيها المبادىء الاسلامية بل المعجزة الفقهية وهي خاصية طريفة في المجتمع الاسلامي تتمثل في تطوير تلك الأوضاع قديماً وحديثاً في ظلال المبادىء السامية وكأن الواقع الاسلامي يحيا بكامل وعيه وتمام وجدانه تجربته الاجتماعية باستمرار متجدد ، والعيب كل العيب أننا قصرنا في دراسة التاريخ الاجتماعي الاسلامي انطلاقاً فقط من مستويات الوجود والتواجد .

جاء الاسلام ليبني المجتمع على ركائز المسؤولية الدينية التي لاتتم إلا في نطاق الحرية والاختيار الذاتي ، وأفرد للأديان السماوية الأخرى مكانتها وحرر المعتقد وأكد

أنه لاإكراه في الدين . إلا أن بعض المستشرقين أساؤوا فهم الذمة فأولوها بادراجها في نظـريتهم للاقليـات بينمـا الحقيقـة أن المجتمـع الاسـلامي ليست فيه أقلية أو أغلبية وإنما أناس صدقوا بالقرآن والسنة فقبلوهما كمحك للانصاف والعدل وتدبير شؤون الدنيا والآخرة ، وآخرون احتفظوا بمعتقداتهم التي ورثوها عن أجدادهم . وإن يكن المسلمون أقلية أو أغلبية فإن ذلك لايغير شيئاً من قيمة دينهم ولا من استعدادهم لقبول آراء الآخرين بغاية التسامح وهذا مالانجده بالقدر نفسه في مجتمعات أخرى قديماً ولا حتى حديثاً ، ومع هذا فان ريمون شارل يرى أن المشكل ـ المتنازع عليه ـ هو مشكل التسـامـح الاسلامي وهو يعود إلى صراع بين توترات كما لاحظ ذلك (لفي شتراوس Claude Levy Strauss) الذي يقول : «الحقيقة أن مجرد الاتصال بالكفار يقلق المسلمين لأن مشاهدة أنواع جديدة من أساليب الحياة تعكر صفو أساليب حياتهم التقليدية» (ص٨٠) ويضيف قائـلا : «هذا التسامح ـ في صورة ما اذا كان له وجود ـ ليس في الحقيقـة سوى انتصـار متواصل على ذات النفس ... فالمسلمون يتفاخرون بالقيمة المطلقة التي يعيرها القرآن لمبادىء الحرية والمساواة والتسامح ثم يسارعون بالتأكيد في السياق نفسه بأنهم الوحيدون الذين يحق لهم بأن يطبقوها» . ومن ثم فهم «لايسمحون بالتسامح إلا لأنفسهم وبنفيهم إمكانية التسامح للغير فإنهم يفرغون التسامح من معناه الحقيقي» .

ويستند ريمون شارل في هذا الصدد الى كلود ليفي شتراوس من ناحية والى قوبنو (Gobigneau) من ناحية أخرى ، غير أننا نرى أن كلود ليفي شتراوس يجهل كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين إلا أن ذلك لم يمنعه في كتابه (بئس المدارين) (Tristes Tropiques)[٨] من أن يشن هجمـات عنيفـة على الاسـلام والمسلمـين، فيقـول: «الاسـلام دين يرتكـز على عدم قدرته على ربط الصلات بالخارج أكثر مما يرتكز على بداهة الوحي ، وإذا قارنا بينـه وبين الرفق الكوني عند البوذيين أو إرادة الحوار عند المسيحيين فان التعصب الاسـلامي يكتسي صبغة غير واعية عند من يقترف هذه الجريمة ، ذلك أن المسلمين لايحاولون دائماً جر الآخرين بأساليب عنيفة إلى مشاطرتهم حقائقهم بل موقفهم أعمق من ذلك اذ يستحيل عليهم أن يتحملوا وجود الغير كغير ، ولم تبق لهم الا طريقة واحدة لحمـاية النفس من الشك والمذلة هي في أن يعتبروا الآخرين (عدماً) فالمسلمون غير قادرين على أن يعتقـدوا بإمكـانيـة وجـود إيمان يخالف إيمانهم أو سلوك فائق على سلوكهم ، ومـا الأخـوة الاسـلاميـة إلا نقض للغير بنفي الكفار دون أن يكون ذلك بالاعتراف الصريح اذ الاعتراف الصريح بذلك النفي لو تم لأدّى إلى الاعتراف ضمنياً بوجودهم» (ص ٤٣٧) .

وهكـذا يحكم على التسامح الاسلامي باسم (التسامح) الغربي ، إلا أنه من غريب الأمور ان نشاهد ريمون شارل يستشهد في الصحيفة نفسها بقوبنو (GOBINEAU) قطب النـظريات العنصرية التي تبنتها النازية والفاشية والتي ماتزال مصدر التمييز العنصري عند بعض البيض وخاصة في جنوب أفريقيا ، وكان قوبنو قد كتب في دراسته عن الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى قائلا : «ليس هناك دين أقل اكتراثاً بإيمان النـاس كالاسـلام .. ماذا يعلم القرآن ؟ ان الاعتراف بالحقيقة لايتوقف بحال من الأحـوال على إرادة الانسـان بل على ارادة الله وحـده الذي يهـدي ويضل بمشيئته المغلقة ... ولذا فان القاعدة تقول الا يكره المسيحيون ولا اليهود على تغيير دينهم» [٩]

ويعلق ريمون شارل على هذا الرأي فيقول : «إن هذه الأسطر بمثابة المفتاح لفهم موقف المسلمين إزاء الكافرين ، وهو موقف سلبي للغاية يخضع لعدم الاقتناع بجدوى هدي الضالين إلى الطريق السوي .. وفي نهاية الأمر فان التسامح الذي رسمه القرآن يشتـرط على كل من يريد التمتع بهذا التسامح تصديقه بالكتاب المنزل وقد قيل عن المسلمين انهم متسامحون ومتعصبون في الوقت نفسه» (ص ٨٢) .

وجدير بالملاحظة أن ريمون شارل وأمثاله يعتمدون في هذا الصدد على التناقض والالتجاء إلى السفسطة إذا اقتضى الأمر ذلك، ومهما يكن فان الأمر يعود إلى ذلك العيب الشكلي في التفكير الذي لاحظناه سابقاً و المتمثل في منطلق المقارنة غير العلمية حيث يخضعـون جميـع التنظيمات الاجتماعية الاسلامية إلى المعايير الغربية ، فيسلطون حكمهم على ذلك المجتمـع باعتبـار ماأبـدع الغـرب وأصـاب فيعتبـرون أن تجاربه ومقتضيات تاريخه تمثل المرجع المفضل فيأخذون على العرب والمسلمين عدم احتذاء تلك المبادىء الغربية التي هي وليدة قرون من البحث والتفكير إلا أن هؤلاء المستشرقين لم يدركوا أن الاسلام قد نظم المجتمع منذ البداية على أساس الحرية والتسامح والاعتراف بالشخصيـة الثقـافية وتقديرها ، وتبويئها مكانة لائقة ولم يحاول نفيها أو محوها أو القضاء عليها وهذه مبادىء قل أن تجدها تتحقق كليا لافي ماضي الغرب ولا حتى في حاضره ، وقـد دافـع عنهـا عديـد من المفكرين والفلاسفة النزهاء شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً ، ومنهم من استشهد من أجلها دون أن نكون قد توصلنا لحد اليوم ونحن نعيش في القـرن العشرين الى اقحام هذه المبادىء في صلب الواقع المعاش ولاتزال الشعوب والأمم والأفراد تناضل من أجلها وبما أنه يصعب على ريمون شارل وعلى لفي شتراوس وأمثـالهما هضم هذه الحقيقة وهذا القصد الاسلامي فإنك تراهم يذهبون إلى شتى التفسـيرات السفسـطائيـة المجـردة البعيـدة عن الواقع حتى يظهروا أن التسامح

الاسلامي إنما هو تعصب للتسامح وان الاعتراف بحرية الغير ليست إلا حيلة للقضاء عليها وذلك دون أن يقيموا الحجة على آرائهم هذه ...

قد يطول الحديث لو تعرضنا الى جزئيات الوصف الذي قدمه المستشرق الفرنسي للتعـريف بالمجتمع الاسلامي ، فقد تطرق في كتابه المذكور الى موضوعات شتى عن الحياة اليومية والحياة الدينية والسياسية والقضاء والاقتصاد والأسرة متبعاً في ذلك طرق التحليل نفسها التي وضحناها وبسطنا ملابساتها ، إلا أن هناك موضوعاً هاماً من جملة ذلك يجب الوقوف عنده ولو بصفة وجيزة وذلك لتفشي الادعاءات حوله وهو يتعلق بالاسرة والزواج ووضع المرأة في المجتمعات الاسلامية .

في الباب الخامس من كتاب ريمون شارل حديث عن حياة المسلمين وعن القرابة وعن الاسرة والعـلاقات الدموية يوضح أهميتها في الحياة العامة وفي استمرار البنية الاجتماعية ، ويصفها الكاتب بأنها مبنية على مسؤولية الأب والزوج ، وكان القارىء ينتظر ان ينتقل الكاتب الى تبيان النظرة التكاملية لتوزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة وأن يفسر مفاهيم القرابة وصلة الرحم والتكافل الاجتماعي ودور الأسرة في الحياة النفسية والانتاج الاقتصادي ودعم المكاسب الثقافية وأن يتعرض إلى المشاكل القديمة والحـديثة التي تواجهها الأسرة وتمنعها من القيام بواجبها ، وأن يذكر كيف جابهت المجتمعات الاسلامية مشاكل يعود معظمها الى مخلفات الجاهلية أو الى ظواهر جديدة تعود الى (التمدن) أو التغير الاجتماعي .

إلا أن المؤلف يفعل كل ذلك وسرعان مايعود الى مقارنة وضع الاسرة الاسلامية بمـا يشابهه في الأوضـاع الفرنسية مثلما اعتدنا ذلك منه فيقول : إن خضوع المرأة لزوجها كان الأصل في قانوننا القديم والنصوص التي اتخذتها الثورة الفرنسية انفردت بسن المساواة القانونية المطلقة فعدلتها المجلة المدنية التي حددت حقوق الزوجة ثم عادت المرأة شيئاً فشيئاً إلى اكتساب هذه الحقوق بفضل القوانين اللاحقة وهكذا لم تكتسب المرأة المساواة إلا بعناء ... أما المحتوى الهيكلي لمؤسسة الزواج الاسلامي فإنهـا بقيت في وضعها العتيق الذي يباين مصالح القرينين ، فالمرأة لاتدخل في اسرة زوجها وليس هناك شيوع في الأموال ... والحق يقال ان سيطرة رئيس الاسرة وسيطرة الذكور المطلقة تغطي هذا التباين المزعوم وتجعله وهمياً للغاية من حيث مفعوله المادي ، فالسيـد والمـولى انيطت بهمـا مسؤولية الدفاع عن النظام الداخلي والخارجي للاسرة بل على كامل المجموعة القبلية فهما مؤهلان للاستئثار بأوسع نفوذ ممكن ، أضف الى ذلك ان اقتصاد العشيرة المطلق يسوغ هذه الأساليب التعسفية التي تذهب النساء عادة ضحية لها بسبب حرمانهن من الميراث (ص ٢٢٥) .

وهكذا يتحدث المؤلف كما لو كان المسلمون جميعاً يعيشون في نظام الاقطاعية في حين أن تحليل الاسرة الاسلامية يحتاج إلى نمذجة دقيقة تأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية والاقتصادية مع الحفاظ الصريح على المبادىء الاسلامية ثم إن ريمون شارل لايفرق ـ كما كان ينبغي عليه أن يفعل لو أراد توخي الموضوعية والدقة ـ بين ماهو إسلامي وبين ما كان يقاومه الاسلام ..

إلا أن غرض ريمون شارل من إثارة هذه القضايا حسبما يبدو وتفسيرها حسب أهوائه كان الغرض منه اعطاء صورة مشوهة عن الحياة داخل الاسرة الاسلامية ولعل ذلك كان بقصد اثارة اهتمام المستعمرين الذين طالما حاولوا انتهاك حرمة المجتمعات الاسلامية فوجدوا الاسرة وما فيها من تقاليد اسلامية عريقة وتعاليم دينية سمحة وما بنيت عليه من احتشام وحياء وعفة وطهارة تحول دون المسخ والفرنسة والاغتراب وبقيت حياة المسلم داخل اسرته أمراً غامضاً مبهماً بالنسبة اليهم ، وحين عجزوا عن معرفة حقيقة واقع الاسرة الاسلامية لم يجدوا في نهاية الأمر الا ماكتب في مؤلفات الفقه أوما يباع أو يتجر به في أسواق الفجور فعمموا ذلك على كامل المجتمعات الاسلامية واستشهدوا بالخرافات والحكايات المتداولة لتسويغ فهمهم ، والوصول الى الغايات التي كانوا يريدون الوصول إليها .

إن الفقه الاسلامي كان ينظم ويقنن ويصنف الصور والحالات الممكن وقوعها استيحاء للواقع ومحاولة لاخضاعه للقاعدة العامة ، وبذا فهو عمل بناء خلاق يترجم عن هذا الواقع الا أن الواقع الذي يصوره الفقه هو واقع منظر كانت الغاية منه تمكين القاضي أو الحاكم أو صاحب النفوذ أو المسلم العادي من فهم الوضع الذي هو فيه على ضوء تعاليم القرآن والسنة مع مراعاة الظروف والعرف والحالات الملموسة الحية ويمكن لنا أن نستخرج من الفقه شواهد عن الحياة الاجتماعية الاسلامية على شرط أن نحكم التمييز بين ماهو صوري ويتعلق بحالات شاذة غريبة تعرض لها الفقهاء وربما أطنبوا أو بالغوا في بعض الأحيان في سردها ، وبين الحالات المتواترة في حياة المسلمين العادية من ناحية اخرى ، والدراسات الاجتماعية في العادة لاتستفيد من هذه الوثائق التاريخية الوجودية الهامة الا بعد نقدها وغربلتها ومقارنتها بالواقع نفسه واثبات مقدار توازيها معه .

إلا أن بوسكاي وميو وشارل اكتفوا بتصديق هذه الصور ، واعتبروها الواقع نفسه فاتخذوا منها المدخل المفضل لفهم مؤسسة اسلامية أساسية ، وهي الاسرة بعد ان استحال عليهم النفاذ اليها بطرق اخرى ، فاذا ما تعرض صاحب حاشية فقهية الى زواج الكهل ببنت رضيع أو تكاد وبنى بها ، ظنوا أن الاسلام يبيح ذلك ، علماً بأن الدين الاسلامي يقرر بأن البلوغ شرط لزواج المرأة ، أما اذا تعرض بعض المفسرين الى

نكاح المتعة فان بعض هؤلاء المستشرقين يصفون المسلمين بأنهم أناس ينساقون وراء غريزتهم كالبهائم التي لاتتحكم في شهواتها .

وفي هذا الصـدد يقول ريمون شارل «ان المرأة التي تضجر من غزارة زوجها الجنسية بامكانها ان تستنجد بالقاضي الذي سيتولى ضبط عدد المواقعات ويمكن للمرأة أن تطالب بالطلاق ان تجاوز زوجها ذلك الحد ..» .

ويضيف ريمون شارل قائلا : «إن مجرد وجود هذه الامكانية للرجوع إلى القاضي لشاهد واضح على استهتار الشعوب الاسلامية بكل مايتعلق بالشهوات التي يراعونها دون حيـاء» (ص ٢٢٩) ويفسر ذلك بأن المسلم «لايميز بين الحب والجماع .. دون شك أن شدة الحمى المتأتية من المناخ تزيد في التهاب طبيعة اناس غير قادرين على التحكم في غرائزهم ، والحال ان الفقر فظيع في ربوع مولد الاسلام في الشرق الأوسط وحول البحـر المتوسط ..» ويتساءل صاحبنا هل «**ان النموذج الأوروبي للحب والعشق سيخلص الحب الاسلامي من بهيميته وخاصة بالمغرب**» (ص ٢٤١) .

وهكـذا يعود هؤلاء دائماً الى الحكاية القديمة وإلى المقارنة بالغرب وإلى وضع التجربة الأوروبية في قمة التطور وإعطائها الصبغة النموذجية المثالية ..

من هذا المنـطلق وبهذا المنظار فصلوا القول في المجتمعات الاسلامية مفترين عليها شتى الأكاذيب وشتى الادعاءات من أن «**الاسلام دين استبدادي**» (ص ٦٠) **لايعطي قيمة للشخصية الانسانية** أو أن «التعاليم القرآنية مبنية على النسبية» .

«الفعل الحرام قد يصبح حلالا أو واجباً في بعض الظروف وذلك نظراً لقساوة المسلمين» (ص ٦٦) ويطنب المؤلف في وصف (**توحش**) **المسلمين** وينسب لهم شتى التهم والأباطيل من «**تقتيل وتذبيح وتعذيب وأكل للحوم الأعداء**» (ص ٦٧) .

وبما أن الاسلام أفرغ الحياة حسب زعمهم من وجدانيتها فان ا لثقافة أصبحت أمراً مستحيلا على المسلمين ومن هذه الفكرة ينطلق ريمون شارل في تحليله لنفي أي عراقة أو طرافة للثقافة الاسلامية فيغض من قيمة الفلسفة الاسلامية ـ التي انحصرت بين محاولة يائسة وغير موفقة لفهم التراث اليوناني والتمحور حول التعاليم القرآنية ـ وحتى الأدب العـربي فإنه في نظره تافه للغاية و«أن ماتمتاز به العبقرية الأدبية عند العرب هو غياب الخيال المبدع الخلاق فيها» (ص ١١٩) .

العـدالـة السياسية في الاسلام ليست إلا محاولات «لتسويغ النفوذ المطلق الذي اعـطي للحكام والأمراء» (ص ١٧١) **والديمقراطية الاسلامية مزعومة لأن مصدر السلطة والشرعية يبقى في مستوى الله** ، فالله هو وحده فاعل حرٌّ بيده السلطة على الكونين يوزعها كما يشاء (ص ١٧٢) .

وبنـاء على هذا المنـطلق المسبق الضمني يجب «أن نفهم مايقـوله الخـطبـاء المسلمون عندما يلمحون إلى مفهوم (الديمقراطية) فالمساواة بين البشر حققتها الأمة ولايمكن أن تفهم إلا كمساواة شرعية للناس جميعاً أمام الله .. وهذه التعاونية بين أناس جمع بينهم الحماس الديني لن تنتج إلّا علاقات أخوية بين أغنياء وفقراء وهذه العلاقات لن تمس ... بمصالح أي شخص ولن تتجاوز المستويات الجلدية فلن تجد نظاماً أقل ديمقراطية من الاسلام» (ص ١٧٢) .

قد يتسـاءل القـارىء عن جدوى تعرضنا لهذه الأقاويل والأباطيل؟ أليس من الأفضل أن نتركها وشأنها ، وألا نضفي عليها قيمة اخرى بكثرة ترديدها والتعريف بها إلا أن الباحث العربي المسلم يجد نفسه إزاء بعض الدراسات الاستشراقية أمام اختيار صعب . إما أن يتعرض إلى هذا الأثر بجميع معاني الكلمة ، وإما أن يضرب صفحاً عنه ، ولكن الخطر كل الخطر يكمن في تفشي هذه الآراء المغرضة والتي تقدم على أنها علمانية وموضوعية خاصة وانها صادرة عن اختصاصيين اكتسبوا شهرة عالمية أحياناً في الأوساط العلمية الدولية فأصبحت مجال تصديق ، فمثل ريمون شارل كاريكاتوري للغاية لأنه يستند على كلود لافي شتراوس وهذا الأخير بدوره يستند اليه كذلك وإلى أمثاله ولذا تصبح حلقة البحث مفرغة يتموج فيها التفكير الاجتماعي الغربي كلما حاول فهم المجتمعات الاسلامية .

وقـد دخل علم الاجتماع نفسه في عملية مراجعة لطرقه ولأهدافه فأخذت مثلا البحـوث الميـدانية التي يكتبها ابناء البلد وغير أبناء البلد تملأ الفراغ شيئاً فشيئاً وتعوض تدريجياً البحوث ذات الطابع الاستعماري الصرف .

ولا بد من أن نلاحظ أن هناك تيارات فكرية غربية أخرى لم تتبع هذا الاتجاه وحاولت انصاف الاسلام والمسلمين غير أننا كنا نود أن يكون وزن هؤلاء في بلدانهم أكبر مما هو عليه ، كما نود أن يكونوا أقل احتشاماً عندما يحاولون نقد زملائهم الغربيين فيما ذهبوا إليه ووقعوا فيه من تحريف . ونستبشر خيراً عندما نطالع ماكتبه المستشرق الفرنسي جاك بارك[١٠] (Jacques Berque) ـ في تقييمه (لخمس وعشرين سنة من الدراسات الاجتماعية في المغرب) ـ وذلك على الرغم من الطابع التمجيدي الذي يطغى على المقال ، ونحن نعلم علم اليقين أن الأستاذ الجليل غيور على زملائه وسابقيه ، إلا أنه (يفضل أن يبقى في حدود اللياقة) مع الباحثين الغربيين المتطرفين ومع المغاربة أنفسهم فيؤكد أن البحوث الاجتماعية في شمال افريقيا كرست لأهداف محدودة ولاينبغي لنا أن نلومها في ذلك ، إلا أنهـا انحـازت للمغالاة .... (ص ٣١٥) ويطلب منا «ألا نحاكم المدرسة المغربية لما لم تبده دائماً في هذا الباب من دقة كافية واطلاع ضاف على حقائق الأمور ..»

ولكن كيف يمكن لنا ان نغض الطرف على مآل هذه الدراسات الاستشراقية وعلى استعمالها بشتى الطرق خاصة عندما تروجها وسائل الاعلام الغربية وتعطيها دون تحفظ معاني تتجاوز بكثير قيمتها العلمية ، وبالأحرى عندما يتبناها أبناء البلد ويجعلون منها منطلقاً أساسياً لمحاولة فهم مجتمعهم من الداخل انقياداً لنظرة غريبة عنهم ، فيتيهون في الاغتراب ويضيعون في الاستلاب ويظلون مذبذبين ضالين للطريق السوي ولست تجد أبشع مثالا على ذلك من قضية الاسلام والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وقضية التبعية وهما خصومتان تقومان باستمرار على الاسلام ، وأطروحتان يتداولهما علم الاجتماع الاسلامي .

روّج هؤلاء الكتاب إشاعة أن الاسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي ، وكم من باحث حاول أن يرجع تخلف الشعوب الاسلامية وفقرها وأمية جانب كبير من أبنائها وعدم تمكنها من السيطرة المحكمة على مصيرهم الحضاري الى عوامل دينية بحتة . مما يجعل باحثاً كجيرار دي بارنيس (Gerard de Bernis)[11] يعارض هذه الفكرة بقوله : «إن التعبير العادي عن هذه النظرية معروف ويتمحور حول موضوعين بسيطين ، وهما الإيمان الاسلامي بالقدرية والتنافر التام بين الرأسمالية والاسلام فيستنبطون من ذلك وجود كوابح تفرضها الذهنية الاسلامية فتعرقل سير النمو الاقتصادي ، فالاسلام حسب زعمهم يعارض الابداع الاقتصادي وانتشار التقدم مانعاً بذلك المسلمين من أن يحكموا فهم معاني العلاقات الاقتصادية». (ص ١٠٧)

وعلى عكس جيراردي برنيس يمكن التذكير بما كتبه ريني جاند ارم Rene Gendarme عن العوامل الاقتصادية والثقافية ومعارضتها للتنمية الاقتصادية مستنداً في تحليله ذلك على مثل الاسلام في الجزائر[12] قصد تسويغ الوجود الاستعماري مؤكداً أن دور الاستعمار يصبح جليلا شريفاً إذ كان غرضه تنمية الامكانات الاقتصادية والخيرات التي وفرتها طبيعة هذا البلد ولم يتمكن العرب من ادراك أهميتها ولا من إحكام استغلالها ، وذلك لأن الإنسان المسلم كلما اعترضه مشكل من مشاكل الحياة أو وجد نفسه أمام عقبة من عقبات الدهر تراه يتخاذل أمامها فلا يتصدى لها بالعزيمة الضرورية الكافية لأنه يرى فيها مشيئة الله فيسلم الأمر الى الظروف ويستسلم لأمر الله ، وبما أن الأسبقية المطلقة لايمكن أن تكون الا لمشيئة الله على مشيئة العبد فان الذي لايستسلم قد يتعارض مع الارادة الإلهية (ص ٢٢٦) .

إن هذا الادعاء هو الذي جرّ ريمون شارل ليرى في الاسلام استسلاماً جوهراً ومضموناً، فأباح وسوغ كل التصرفات الفرنسية من غصب للأرض وسلب للحكم وادماج في الامبراطورية لأن الذنب في ذلك ليس ذنب السلطات الاستعمارية وانما المسؤولية

ملقاة على عاتق الاسلام كدين هيأ ذهنيات المسلمين للاساءة الى مواردهم الطبيعية وهي الدعاية نفسها التي لاتزال إلى يومنا هذا ترددها أبواق الدعاية الصهيونية والغربية الخاضعة لها حول شرعية اغتصاب الأراضي المحتلة في الضفة الغربية لنهر الأردن وزرع المستوطنات اليهودية فيها .

وهكذا نرى أن الغاية الصريحة من هذه الدراسات جميعاً تكمن في اقامة (الحجة) **على أن المسلمين غير مؤهلين لأن يستغلوا خيرات بلدانهم ، وأن الوصاية عليهم وحدها كفيلة بالنهوض بهم .**

وليس المجال هنا مجال التصدي لدحض هذه الأكاذيب التي لاأساس لها من الصحة لأن الاسلام دين علم وعمل وان تغيير الأوضاع موكول الى مسؤولية المؤمنين لأن الله (لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم) ولأن الكسب في الاسلام غير الرزق وغير المال ، ولأن الحضارة الاسلامية ماضياً وحاضراً تفند الأقاويل المغرضة حول تخاذل المسلمين المزعوم ، ولأن التخلف ظاهرة قبيحة يقاومها الاسلام وان كان معظم مسلمي جيلنا يتخبطون فيها ، الا أنهم ليسوا وحدهم الذين يعيشون مأساة القلق فالمسيحية والبوذية والهندية والماركسية نفسها لم تمنع شعوباً كثيرة في أفريقيا وأوروبا وآسيا وأمريكا الجنوبية من التخبط في الفقر والجهل والتأخر ...

إذن فالأطروحة تنفي نفسها بنفسها والمسؤوليات في التصرف الاقتصادي يجب أن تعزى للهياكل الاقتصادية وإلى دواليب الحكم وإلى الظروف التاريخية لا إلى الدين نفسه كدين ، لأن الاسلام أخذ مسؤولياته فأكد بأكثر من مرجع على قيمة الحضارة والرقي وحث الناس على العمل والشغل وعلى إحياء الأرض وعلى التفاني في خدمة المصلحة العامة ..

وفي هذا السياق نفسه تندرج نظرية (التبعية) التي تفشت اليوم في معظم أوساط الاجتماعيين بما في ذلك المسلمين منهم فكان التاريخ أصلا ولا يمكن أن يكون مبنياً إلا على تقسيم العمل على الصعيد العالمي بين المركز (أي الغرب) والهوامش (أي ماعدا الغرب) ... ولا يتفطن من يردد هذه التحاليل البسيطة الساذجة المزيفة الى أنه يخدم مصالح الغرب ويدعو العالم الثالث الى اليأس والقنوط .

ومـا نظريـة التبعيـة إلا نسخـة جديدة ولكن مطابقة للأصل لنظرية التمحور الأوروبي الذي بني عليه الاستشراق . ولذا فنحن في حاجة إلى مقاومة هذه النزعة وإلى الدعوة للرجوع إلى أبسط قواعد البحث النزيه والكفّ نهائياً عن دخول المجتمعات من باب المقارنة التفاضلية وعن الانطلاق من أحكام مسبقة .

إن الدراسـات الاجتماعية التي قام بها جمع من المستشرقين ماضياً وحاضراً لاتزال في حاجة إلى دحض ونقض ونقاش ومعارضة ، وجدير بالملاحظة أن جانباً وافراً من الاجتماعيين الغربيين تفطنوا إلى ذلك إلا أنهم حاولوا هدم الجدار ولكن بتعويضه بغيره ، فالخطر الذي يهددنا اليوم يتمثل في كون النقد الذي تشاهده الأوساط العلمية الأوروبية يتم عادة في اطار النظرية الماركسية التي تحاول فعلا دحض **الفكر الامبريالي** الاستشراقي ولكنهـا لاتستنـد في ذلك إلى دراسة ذاتية منطلقها متطلبات المجتمعات الاسلامية نفسها بل تنطلق من **النظرة الماركسية** المسبقة ومن محاولة تطبيقها على المجتمعات الاسلامية دونما أي اعتبار لا لافلاس تلك النظريات الماركسية حيثما طبقت ولا لعدم مسايرة النظريات الاجتماعية العامة الكونية مع الواقع الملموس الحي ...

والحقيقة أنه لايمكن النزاع حول وجود نظرة اجتماعية إسلامية طريفة تنبني على المبادىء القرآنية السمحة وهي الحرية والمساواة والإخاء والتكافل والمسؤولية إلا أن المجتمعات الاسلامية متعددة بتعدد الحياة ، متناقضة ككل المحاولات الانسانية ، وما التجارب الاجتماعية الاسلامية إلا ابداع مستمر ينمو تحت ظلال الاسلام فلم تستوعب بعد كل المبادىء الاسلامية السمحة ولم تستوف كل متطلباته فهي تشخيص مؤقت لنظرة أخلاقية كونية تتجاوز دائماً الظروف والأطر الزمانية والمكانية باعتبار أن الاسلام مثال عال يقترب منه المسلمون طالبين من الله التوفيق فإن أصابوا فلهم أجران وإن أخطأوا فلهم أجر واحد ...

وبـدهي أنـه يستحيـل دونمـا غلو أو ابتعاد عن الحقيقة أن نحصر المجتمع الاسـلامي في نموذج ما يمكن تعميمه أو استقراؤه ، وكل المحاولات لتنظيم المجتمع الاسلامي محاولات بشرية تاريخية لها قيمة ذاتية وكلها بحث لتجسيم النظرة الاسلامية ولتشخيص التعاليم القرآنية وللاقتراب من النموذج الذي سنه نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) .

وكل دراسة اجتماعية تهمل هذه الحيوية الخلاقة وهذه الحركية المستمرة لفرض القيم الاسـلاميـة ولتجسيـدها في مؤسسات وضعية لن تتوصل إلى فهم كنه القوى الاسلامية على وجهها الحقيقي ، وكل محاولة تحصر الاسلام في هذه التجربة أو تلك لايمكن أن تعتبر إلا محاولة محدودة قاصرة عن استقصاء المعاني الإسلامية في عظمتها وجلالها .

ولعل هذا هو مدار محاولات المستشرقين وبعض المسلمين المتشبثين بأذيالهم عن قصـد أو عن غير قصد عندما حصروا الاسلام فيما شاهدوه من تخلف المسلمين في القرنين الأخيرين بينما الاسلام أعظم بكثير من أن يحصر في هذا الاطار الضيق الذي

لايمثل إلا جزءاً ضئيلاً من ماضيه ولا يمثل أبداً إمكاناته وطاقاته المستمدة من الوحي الإلهي أولا ومن عزيمة المسلمين ثانياً .

وكثيراً مابتعد المسلمون عن دينهم أو تنكروا له ، وكثيراً ما أولوا التعاليم الاسلامية فأصابوا أو أخطأوا وكثيراً مااستعملوا هذه المؤسسة أو تلك للقضاء على جوهر إيمانهم لا لخدمته ، كل هذا موجود وعلى الباحث الاجتماعي النزيه أن يعيننا على تقييمه ، وتقويم ما اعوج من مسالكه .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل ماكُتب فينا وعلينا وأن ندرس حتى خرافات المستشرقين حولنا ـ ونحن لم نتعرض في هذا العرض المتواضع إلا لبعض منها ـ لأن في ذلك حافزاً على النقد الذاتي وعلى اليقظة المستمرة وعلى الإخلاص لأمتنا بإعادة النظر في شؤونها ومحاولة فهم أوضاعها حتى تقوم بواجب الأمانة ، وندافع عن تعاليم ديننا الحنيف ...

والله ولـــــي التوفيـــــق

تونس ١٧ ربيع الأول ٢ جانفي
سنة ١٤٠٣ / ١٩٨٣

الهوامش

١ ــ راجع على سبيل المثال J.F. Peroncel - Hugoz. Le radeau de Mahomet - Paris - 1983 .
وردّ الأستاذ الحبيب الشطي الأمين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي في مجلة :
Proche - Orient et Tiers Monde. No7, Juin 1983 .

٢ ــ راجع مثلا الفصل المحتشم لجاك بارك :
J. Berque, Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrébine, in Annales, 1957 .
ومقال كامب :
P.E. Kemp. Orientalistes éconduits, orientalisme reconduit . Arabica XXVII/2, 1980 .

3 - G.H. Bousquet. L'Ethique sexuelle de l'Islam . Paris. 1952 .

4 - René Maunier - Programme d'une sociologie Algérienne - Mélanges de Sociologie Nordg- Africaine. P.36 - 53 - 1928 .

5 - M. Sabatier - Cours de sociologie indigène. Le petit Colon. 1884 . E. Jobbé - Duval - l'Histoire comparée du droit et l'expansion colonial de la France. (Annales Internationales d'Histoire - 1900. PP. 146 - 177 .
E. Cheyson, L'étude de l' homme social et la colonisation (Revue générale Internationale. 1897. II PP. 163 - 181) .

6 - Alain - Propos d'un Normand T. II P, 144 .

٧ ــ وله أيضا وطبقا لنفس المقاصد Raymond Charles - I am Muslmane . Paris 1958 .
- Le droit musulman - paris 1956 .

8 - Claude levy Strauss - Tristes tropiques Paris 1955 .

9 - Gobineau - Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale P. 32 .

10 - J. Berque - Cent vingt cinq ans de Sociologie Maghrébine - Les Annales 1959 - PP. 296 - 324 .

11 - Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées N 106 - octobre 1960 L'Islam, l économie et la technique - G. Destahne de Bernis - Islam et développement économique J. Austruy - Vocation économique de l'Islam.

12 - (René Gendarme) La résistance des facteurs socio - culturels au développement économique - l'exemple de l'Islam en Algérie in Revue Economique 1959 - P. 220 - 236 - L'Economie de l'Algérie Paris 1959 -



الفصل الثالث عشر

الفن العربي الاسلامي



مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الاسلامية

الدكتور عبد العزيز الدولاتلي
باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس



مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية

بداية هذه المحاولة لتقويم مناهج المستشرقين الذين درسوا الفنون في الاسلامية يتحتم أن نثبت حقيقة لايجوز التغافل عنها وهي أن علم الآثار وتاريخ الفنون هما من أبرز مستحدثات الحضارة المعاصرة التي أفردها علماء الغرب بمناهج علمية شديدة التخصص مستغلين لصالحها أرقى التقنيات العصرية . وقد تمكنت بفضلها شعوب المعمورة من استكشاف تراثها ولاسيما الشعوب الاسلامية التي ظلت معالم الحضارة فيها قروناً طوالا إما دفينة في باطن الأرض أو مطموسة داخل أنسجة المدن التاريخية لايعبأ بها أحد إلا ماقلّ وندر من المثقفين المولعين بالتاريخ . وقد استطاعت الاستكشافات الأثرية والدراسات العلمية في هذا القرن أن تسلط الأضواء على تلك الممتلكات الثقافية منشئة دافعاً قوياً للشعور الوطني والقومي المعتز بأصالة حضارته ومميّزات ثقافته وعظمة تاريخه .

ونحن إذ نثبت بادىء ذي بدء هذه الحقيقة التاريخية فلكي نؤكد بصدق أن غايتنا أشرف من أن نتحامل على شخص أو فئة حتى تلك الفئة من الغربيين الذين اتخذوا التراث العربي الاسلامي ـ سامحهم الله ـ مطية مستترين تحت غشاء الموضوعية أو تحت شعار المنهجية العلمية لخدش الحضارة العربية الإسلامية وتشويهها وتحقيرها في رأي الناس عامة والشعوب الاسلامية المغلوبة والقابعة تحت نير الاستعمار بوجه خاص ، فهذه الفئة بما جاهرت به من مبالغة في التزوير والكذب لاتهمنا كثيراً بقدر مانهتم بالعلماء الحقيقيين الذين لم يحاولوا تزييف التاريخ عن قصد وباضمار مسبق بل عملوا على معالجة المشاكل التي واجهتهم بأمانة وفي حدود ماتسمح

لهم بذلك ثقافاتهم وتكوينهم ومجتمعاتهم الغربية . هؤلاء المستشرقون يستحقون فعلا أن نوليهم عنايتنا ولو أننا لانوافقهم في كل ماجاؤوا به من اتجاهات وأفكار ولا نسايرهم في كل تصوراتهم ومناهجهم لكنَّ المهمَّ هو أن تتوفر النية الحسنة لأن الحوار البنّاء والجدال المجدي والنقاش المفيد الذي نرمي اليه جميعاً لايكون إلا مع أصحاب النوايا الصادقة .

* * *

اتجاهان ولكن .....

والجدير بالملاحظة أن الناظر في مؤلفات هؤلاء الكتاب الذين كان لهم فضل السبق في ميدان دراسة الفنون الاسلامية يصعب عليه اليوم الحصول على انطباع واضح وصريح يشمل كل فئات المستشرقين منذ أن أبدوا اهتماماتهم الأولى بالآثار الاسلامية في أوائل القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ، لأنهم علاوة عن كونهم ينتمون لمدارس متعددة كثيراً مانجدهم يراجعون مواقفهم تمشياً مع تقدم البحوث وحسب المستكشفات الأثرية الجديدة التي تستوجب اعادة النظر والتصحيح والتدقيق .

لكنه برغم تعدد الدراسات واتخاذها صيغاً ومواقف تختلف باختلاف طباع الباحثين ونوعية ثقافتهم واتجاههم الفكري والسياسي وباختلاف التطور الموضوعي للنظريات العامة حول الحضارة الاسلامية . على الرغم من كل ذلك فقد تمكن هنري تيراس من التمييز (سنة ١٩٣٢) بين اتجاهين بارزين : اتجاه يعتبر الشعوب الفتية التي غزت أوروبا والشرق الأوسط بداية من القرن الخامس بعد الميلاد كأقوام الجرمان والقوط وقبائل العرب العناصر الأساسية في بعث فنون جديدة في الغرب الأوروبي والمشرق الاسلامي طيلة القرون الوسطى . على عكس أصحاب النظرية الثانية الذين يرون أن بيزنطة بصفتها الوارث الوحيد في نظرهم للتراث اليوناني والروماني قد حافظت دون منافس طيلة القرون الوسطى على مكانتها الممتازة ودورها الفعّال كأهم مصدر لكلّ الفنون في أوروبا وعلى ضفاف البحر الأبيض المتوسط[1]

اذن لأول وهلة يبدو الفرق شاسعاً بين الاتجاهين . ذلك أنه في حين تركز المدرسة الأولى على أهمية مساهمة الشعوب الجديدة المسيطرة على معظم أراضي الامبراطورية البيزنطية المنحلة تؤكد الثانية على استمرارية تفوق العطاء البيزنطي على الرغم من تقهقر الأوضاع السياسية داخل بيزنطة وبرغم فقدانها جلّ مواردها الاقتصادية والبشرية . وانطلاقاً من هذين الاتجاهين تنوّعت الدراسات والأطروحات التي حاول فيها أصحابها اظهار مدى تفوق هذا العنصر على ذاك وكيف نشأ الفن الاسلامي من تلاقح العناصر

الشرقية والعناصر الغربية واصطدامها بقيود وشروط الدين الاسلامي المجحفة أحياناً حتى ان دراسة الفنون الاسلامية كادت تنحصر عند بعضهم في البحث عن الاصول فقط : أهي بيزنطية أكثر منها ساسانية أم سورية محلية أم قبطية مصرية أم عربية أصيلة أم إسلامية فرضتها العقيدة المحمدية ؟

وهنا تجدر الاشارة إلى أن مناصري المذهب الأول المؤكد على إسهام الشعوب الفتية الغازية في خلق فنون جديدة ينتمون غالباً الى المدرسة الاستشراقية الألمانية[٢] في حين نجد أن معظم المدافعين عن مبدأ استمرارية التفوق البيزنطي ينتمون إلى البلدان التي كانت لها مستعمرات في البلاد الاسلامية. ولانعتقد أن هذه المواقف العامة قد أتت بمحض الصدفة بل ربما يجوز تفسيرها بشتّى الأسباب والخلفيات الذهنية والايديولوجية والسياسية بالطبع . فالاتجاه القائل مثلا **بأن المشرق قد انتقم لنفسه من الغرب ومن الفكر اليوناني إثر الفتوحات العربية وبظهور الفنون الاسلامية**[٣] يمكن تفسيره بالموقف المبدئي العام الذي أشرنا إليه والذي اتخذه عدد من العلماء الألمان تجاه جملة الفنون الجديدة التي برزت في أوروبا بداية من القرن الخامس والسادس كفن أقوام القوط والفيكنغ والفن الميروفنجي التي انحدرت منها الفنون الأوروبية الكبرى بداية من القرن الحادي عشر كالفن الرومي (Art Roman) والفن القوطي (Art gothique) . فهذه النظرية تستجيب إلى الاتجاه القومي الذي ازداد قوة وصلابة في ألمانيا في فترة مابين الحربين حينما اشتدت النزعة القومية الجرمانية .

أما **الاتجاه الثاني** فيجوز أن نبحث عن أسباب انتشاره بوجه خاص بين المستشرقين المنتسبين للبلدان الاستعمارية في كونه يستجيب نوعاً ما لإحدى ركائز الايديولوجية الغربية السائدة طيلة النصف الأول من هذا القرن التي تعتبر أن الغرب هو المصدر الرئيسي والمتواصل لكل العلوم والفنون على ضفاف البحر الأبيض المتوسط بداية من الحضارة اليونانية إلى الحضارة المعاصرة مروراً بالحضارة البيزنطية التي يعدها هؤلاء استمراراً طبيعياً لحضارة اليونان والرومان ، وأن مساهمات الحضارات الأخرى التي برزت من حين لآخر في هذه البقعة من العالم أو تلك لم تكن بالمستوى نفسه وعلى التواتر والاستمرارية ذاتهما مثل ماهو الشأن بالنسبة للحضارة الاسلامية التي لاينكر هؤلاء المستشرقون مساهمتها في تطور الحضارة الانسانية عامة لكنهم لايولونها المرتبة ولا المكانة نفسهما التي يولونهما لبيزنطة التي «ترأست» كما يقول هنري تيراس **منذ القرن الرابع كل تيار فني كبير** .... «**محافظة على هذا الدور الهام حتى بعد ظهور الاسلام**»[٤]

هذا ولايجوز بالطبع الاعتقاد في أن المدافعين عن هذا الاتجاه أو ذاك كانوا يضمرون بالضرورة نوايا معينة طيبة أو معادية بل لابد بهذه المناسبة من أن نحيّي العلماء الأجلاء الذين درسوا الفنون الاسلامية بكل احترام وتعاطف مع الشعوب التي ساهمت في بعث وتطوّر الحضارة العربية الاسلامية دون أن يشعروا في قرارة أنفسهم انهم كانوا يدافعون عن ايديولوجية ولاسيما أصحاب النظرية الثانية التي أصبح لها بطول المدة وبكثرة الدراسات من الرواج والرسوخ في الأذهان ماساعد على إبرازها كما لو كانت الوجه الواحد للحقيقة ، بل الحقيقة بعينها التي يصعب النقاش في جوهرها لما توفر لها من عناصر الدعم العلمي والبرهان الذي قد يعسر النقاش فيه . ناهيك أننا نجد الى اليوم من بين المنضوين تحت جدليتها الخفية والعميقة باحثين مسلمين عرباً أو تركاً أو فرساً لم تقنعهم النظريات القومية المنتشرة على ساحة الأبحاث الأثرية والشبيهة في موقفها المبدئي بموقف الألمان من مسألة أصول الفنون الأوروبية في القرون الوسطى .

ومهما يكن من أمر فقد كان نصف القرن الأخير زاخراً بالأفكار الجديدة التي قلبت أحياناً ظهراً على عقب النظريات القديمة . لذلك فمن الخطأ أن نركز اليوم فقط على هذين التيارين البعيدين ، الا أن مسألة البحث عن الأصول والمؤثرات بقيت عند كثير من المستشرقين شغلهم الشاغل كما لو كانت المسألة فعلا أساسية لانقدر دونها على فهم المواقف الحقيقية لنشأة الفن الاسلامي أو لتبيان قواعد جماليته ومراحل تطوراته طيلة أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

والحقيقة إنَّ الدراسات المتوفرة لدينا أشمل من أن تنحصر في هذين الاتجاهين أو في هذا الموضوع بالذات . وهي تغطي جلَّ فترات الفنون الاسلامية وأصنافها من عمارة ونحت ورسم وتصوير وآنية وأردية الخ ... كما اعتمد فيها أصحابها المناهج والأساليب الدراسية والتحليلية المتبعة عادة في مجال البحوث الأثرية والتاريخية ذاكرين المراجع والمصادر ومقحمين الرسوم الهندسية والزخرفية والصور الشمسية القيمة التي أماطت اللثام عن كثير من التفاصيل والحقائق التي لولا تلك الوثائق لما أمكن للعين المجردة فحصها في مكانها الأصلي أو الالمام بجميع عناصرها ومكوناتها وتشكيلاتها .

ومع ذلك فإن مجال هذه الدراسة المحدود لايسمح بالتوسع في شتى النظريات والمواضيع بل يفرض أن نختار من بينها نماذج تعبر أكثر من غيرها عن النظريات والتيارات السائدة التي لاتزال الى اليوم محلَّ جدال ونقاش . فلا يسعنا إلا أن نكتفي بمناقشة مسألة نشأة الفنون الاسلامية وأصولها السالفة الذكر وظهور جمالية إسلامية مميزة . كما أننا سنكتفي بالتركيز على تأليف حديث يكون لنا بمثابة المنطلق لمقارنة مواقف صاحبه بمواقف من سبقه أو عاصره من المستشرقين وغير المستشرقين[٥]

الاسلام والفن الاسلامي

عنوان الكتاب : «**الاسلام والفن الاسلامي**» لألكسندر بابادوبولو ، وهو جزء من مجموعة عنوانها : «الفن والحضارات الكبرى» يصدرها «مارنو»[٦] ترجم لعدة لغات ووزّع توزيعاً كبيراً خاصة في البلدان الغربية . لذلك وقع اختيارنا عليه وكذلك للنظرة الشمولية التي يتسم بها بحيث يمكن من خلاله الاطلاع على جلّ ميادين الفن الاسلامي من عمارة ونحت ورسم وسجاد الخ ... بالاضافة الى ماورد فيه من أفكار جديدة حول الجمالية الاسلامية .

وألكسندر بابادوبولو من العلماء الذين يمتازون بثقافة غربية ذات أبعاد فنية وفلسفية واسعة علاوة على معرفته الجيدة بجملة ماكتب حول الفكر والفن الاسلاميين ، مما أهله لخوض غمار الفنون الاسلامية بعقل ناقد ونظرة ثاقبة ولاسيما عند تعرضه لفنون الرسم التي يعد من أكبر الاختصاصيين فيها حيث طرح نظرية تمتاز بالطرافة والتجديد كما سنرى بالقياس مع المفاهيم التقليدية المتداولة عند مؤرخي الفن .

وانطلاقاً من عنوان الكتاب نفسه «الاسلام والفن الاسلامي» نتفطن من أول وهلة إلى الغاية القصوى التي هدف إليها بابادوبولو وهي دراسة الطابع الاسلامي في الفنـون حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمده غيره من الباحثين الغربيين ، فيطرح بصفة بارزة موضوع «إسلامية» الفن الاسلامي متخذاً في هذا المجال موقفاً سنرى مدى جرأته وصحته .

ولكن قبل أن نشرع في تحليل منهجية بابادوبولو يجدر بنا أن نضع في أول الأمر الخطوط الكبرى لأهم الأفكار والاتجاهات المتداولة منذ أكثر من نصف قرن بين العدد الوافر من المستشرقين . مما سيساعدنا فيما بعد على تقييم أفكار كاتبنا بالمقارنة مع تلك الأفكار والمناهج مبينين نقط التقارب والخلاف بينه وبين هؤلاء الكتّاب من جهة وما أبداه جمع من الباحثين العرب من مواقف وأفكار معارضة أو مساندة من جهة اخرى .

* * *

الاسلام العربي دين . دون فن

هذا عنـوان مقـال بدأ به هنـري تيراس كتابه حول الفن الاسباني الموريسكي[٧] حيث نستطيع أن نقرأ أيضاً أن الفن الاسلامي ليس فناً عربياً[٨] .

وهو بذلك يعبر عن مواقف كانت تستهوي في زمانه العديد من المستشرقين الذين امنعـوا في وصف عرب الجـزيـرة قبل الاسلام بالتخلف والبداوة كما يقول جرتول بال : «كـان الغـزاة المحمـديـون مجـرد بدو رحـل سكنهم الخيمـة السوداء وقبرهم رمال

الصحراء . وكان سكان الواحات النادرة في غرب ووسط البلاد العربية مثل ماهم عليه اليوم يقنعون بنوع قليل من العمارة من اللبن وجذوع النخل لايزينه أي نقش معقد من وحي الخيال ولا يصلح إلّا لأبسط الحاجات(٩) . ويسير الأب لامنس في المسار نفسه متحدثاً عن بساطة منازل أغنياء قريش(١٠) في حين يصرح المؤرخ الكبير كريسويل أن عرب ماقبل الاسلام لم يكن لديهم «**إلا أخشن الأفكار عن البناء**» وأن «بلاد العرب كانت تحتوي على **فراغ معماري** يكاد يكون تاماً وأن **الصفة العربية يجب ألا تستخدم** لتعريف عمارة العصر الاسلامي(١١)

إذن إن لم يكن الفن الاسلامي عربي الأصل لأن العرب لم تكن لهم فنون متطورة فما عسى أن تكون أصوله ؟

يجيب هنري تيراس في الكتاب نفسه بواسطة مقال عنوانه «المشرق المسيحي وبيزنطة مصدر كل الفنون في القرون الوسطى» فيبين أن ظهور الاسلام لم يكوّن في الشرق الأوسط قطيعة بالماضي المسيحي(١٢) ، وهو مايعتقده أيضاً ج . مرسي الذي يرى أن الفن الاسلامي وهو آخر وليد في فنون عالمنا القديمة لابد أن يكون مديناً بالكثير للفنون التي سبقته .(١٣)

وتتلخص نظرية هؤلاء العلماء في أن الفن البيزنطي قبيل الفتح الاسلامي قد اتخذ بعض اتجاهات وملامح ستتمادى أثر الفتح مدة طويلة . «وقد كفى هذا الفن أن يمرّ بمائة عام من الزمان لكي يترسخ في أعمال لم يعد بالامكان نسبتها للفنون القديمة التي أغنته»(١٤) .

فاذا اخترنا الفن الزخرفي كمثال على ذلك نلاحظ أن تشخيص البشر قد اضمحل تقريباً من النحوت الكبيرة البيزنطية حيث بقي الحيوان الممثل الوحيد للكائنات الحية . وحتى الحيوانات نفسها فقد فقدت في رأي هذه النظرية واقعيتها وحريتها واتجهت اتجاهاً خيالياً يذكرنا بوحوش المشرق العجيبة . أما الزخارف النباتية فكانت طاغية على كل المساحات لكنه نبات آخذ في الابتعاد عن الطبيعة تقنياً وتكوينياً وحتى في أدق تفاصيله . في حين أن العناصر الهندسية على الرغم من أنها كانت أقل شمولا من العناصر النباتية فإنها تبدو منذ الفترة البيزنطية في تكاثر مستمر ولاسيما عن طريق التشابكات التي أعطتها مزيداً من الحيوية .

هذه الاتجاهات الزخرفية الواضحة المعالم ستتمادى في نظر هؤلاء العلماء بعد ظهور الاسلام فيستمر انحدار الواقعية ويتطور **الخيال التزويقي** الذي يكتفي حسب تعبير تيراس «**بتحوير أو تأليف عدد صغير من العناصر القديمة دون تجديدها حقاً**»(١٥)

أما الفن المعماري فيرى هذا الأخير أنه قد سجل انحداراً نسبياً بل إن ظهور الفن الأموي قد عطل في رأيه نمو الفن الهلنستي بالمشرق لأنه أولا قد تخلى عن استعمال الأقبية التي اعتاد استعمالها الشرق في العمارة منذ القدم[١٦] وثانياً لأنه بالغ في البحث عن المظهر والتزويق مما نتج عنه رتابة في تشكيل وسبك الأحجام[١٧]

لكن برغم هذا المظهر السلبي الأخير يؤكد الباحث أن سوريا كانت بمثابة الاستاذ للعرب وللمسلمين الذين تتلمذوا بفضلها على العالم الهلنستي . وعندما انتقلت الخلافة إلى بغداد لعبت بلاد الرافدين الدور نفسه الذي لعبته سوريا في أول الأمر . فعرفت العمارة الاسلامية والفنون الزخرفية عامة الأساليب والمواد التي كان يحذقها الفن الساساني . لكن الأقبية التي كانت كثيرة الاستعمال في تلك الربوع وفي فارس أصبحت في العهد العباسي قليلة حتى إننا لانكاد نجد لها أثراً في عمائر سامراء . وغيابها سواء في العهد الأموي أو العباسي يعني في نظر هذا المؤرخ انحدار العمارة[١٨] . أما الزخارف فقد شاهدت ـ بالعكس ـ تطوراً ملحوظاً بفضل استخدام النحت السطحي الذي يرسم بوا سطته الفنان مجرد خطوط على أن فن سامراء الذي لقبه هرتسفالد بالطراز الثالث يبدو كمحاولة لرسم تفاصيل الأشكال النباتية دون البحث حقاً عن تصويرها بصفة واقعية بل مع إقحامها أحياناً خطوطاً وعناصر وهمية .

هذا الفن العباسي زحف على كل بلاد الاسلام التي أبدت ـ بما فيها سوريا ومصر وحتى الأندلس ـ استعداداً لقبوله مع شيء من الاحتراز لأن التقاليد المحلية والارث الهلنستي تصديا للتيار الشرقي على طول ضفاف البحر الأبيض المتوسط . إلا أن الاختلاط الحاصل بين الهلنستية المحلية والاسهامات المشرقية الغربية كان سبباً في افراز فن جديد يمكن تسميته بالفن الاسلامي . هكذا نشأت بداية من القرن الثاني عشر والثالث عشر ماسماه تيراس بالفنون الاسلامية الكلاسيكية .

هكذا لكي يكمّل الفن الاسلامي شخصيته ويدعم ذاتيته كان لابد من أن يترقب ـ حسب هذه النظرية ـ عدة قرون كانت له بمثابة عصور مخاض مستمر وميلاد عويص ونمو مطرد . لكنه لم يبلغ سن النضج والكمال حتى بدأ في الانحدار تبعاً لانحدار الحضارة الاسلامية عموماً التي ظهرت عليها في القرن نفسه بوادر الجمود الفكري والتحجر الديني والانحطاط السياسي والاقتصادي فتوقف كل خلق وإبداع فني وسارت الفنون في الانغلاق نفسه الذي آل اليه الفكر الاسلامي عامة[١٩]

هذه بعجالة الخطوط العريضة تلخّص النظرية التقليدية التي سادت دراسات عدد وافر من المستشرقين إلى مايقرب من نصف هذا القرن . وهي تقدم الفن الاسلامي كما لو كان خليطاً من الفنون السابقة له أو الفنون المعاصرة لنشأته وتطوره .

فهل بقي بعد ذلك حديث عن الفن «العربي» ؟ وأين تكمن «اسلامية» هذا الفن؟

العرب مهيؤون لاستيعاب أرقى الفنون :

يعد لوسيان قلوفان من كبار المختصين المعاصرين . اشتهربدراساته حول العمارة الدينية الاسلامية [٢٠] . ومع أنه يعتبرنفسه من تلاميذ جورج مارسي المعروف بكتبه حول فنون العمارة في شمال افريقيا[٢١] فإن آخر أعماله التي خصصها للعمارة الأموية والعباسية[٢٢] - وكذلك اهتماماته بجل الفنون المشرقية إلى الحدود اليمنية[٢٣] - قد أعطته أبعاداً مشرقية بالاضافة إلى اختصاصه ببلدان المغرب العربي . وهو من المؤرخين الذين ماانفكوا يدعّمون نظرياتهم ويثبتونها بمقتضى تقدم العلم والمكتشفات وهو بالذات ماتوحي به كتاباته الأخيرة ولاسيما المقال المطوّل الذي خصصه لموضوع تكوين جمالية الفن الاسلامي» [٢٤] الذي وضح بواسطته أفكاراً ومواقف كان قد اتخذها منذ أكثر من عشرين سنة . من ذلك قوله إن العرب لم تكن لهم خلفية فنية عندما بارحوا الجزيرة العربية بل كانوا «**مهيّئين لقبول أرقى أنواع الفنون الموجودة في ذلك العصر**»[٢٥] فيفسّر هذا الموقف بأنه لايعني أبداً أنهم لم يكونوا يحذقون أي فن بل علاوة عن التعبير البليغ بواسطة النشروالشعركان لديهم وسائل تعبيرية أخرى أثبت وجودها آخر المكتشفات الأثرية في الجزيرة العربية والتي تفيد بأن عرب الجنوب كانوا يتمتعون بحضارات عريقة كالميناويين والسبئيين والحميريين وبأن عرب الشمال من مناذرة وقحطانيين كانوا دوماً باتصال مستمر مع الحضارة البيزنطية والحضارة الساسانية فلا يمكن لهؤلاء العرب أن يكونوا إبان قيامهم بفتوحاتهم العظيمة «**جاهلين تماماً للأساليب الفنية المعروفة في العالم المتحضر إذاك**» . بل إن الاستعداد الكبير الذي أبدوه بعد ذلك لفهم واستيعاب تلك الأساليب التعبيرية المتقدمة لأعظم دليل على أنهم كانوا منذ أن وطئت أقدامهم أراضي مصروالشام والعراق متأهلين لقبولها . ويستطرد متسائلا : ألم نلاحظ في ظروف أخرى كيف أن شعوباً غزاة جهلة لم يتورّعوا عن هدم حضارات الشعوب التي استولوا عليها لالشيء إلا لكون تلك الحضارات من الصنف الرفيع الذي لم يكونوا قادرين على فهمه واستيعابه ؟ **ولم يكن العرب من هذا القبيل بالطبع**![٢٦] .

وعلى عكس النظرية السابقة يرى لوسيان قلوفان أن في مدينة القدس بالذات وفي قبة الصخرة التي بناها عبد الملك بن مروان سنة ٦٩١ م نشأ الفن الاسلامي الأول لا الفن المعماري بالذات بل فن الزخرفة فقط الذي حمل في طيّاته بوادر التحوّل . إذ نرى هنا أشياء جديدة سواء على مستوى النوايا والمقاصد أو على صعيد الانجاز الفعلي ولاسيّما عندما استخدمت الكتابة العربية لأول مرة داخل أشرطة تجري في أعلى جدران القبة حاملة كلمة الله بمعانيها السامية ومبلّغة مفهوم الكمال . ثم يستخلص قائلا : «**نعم هنا في القدس نشأ الفن الاسلامي وهو فن لايزال غريباً لكنه مع ذلك فقد تداخلته الديانة الجديدة كما لو أنه قد دخل بدوره الى «الاسلام»**[٢٧]

أماّ الجمالية الحقة فقد برزت بوادرها حسب رأيه قبل ذلك التاريخ بسنين ودون أن يشعر بذلك أحد أي عندما بنى الرسول منزله المتواضع في المدينة المنورة حيث وضع القواعد المعمارية للمساجد المستقبلية وهي القواعد نفسها التي طبقها الفاتحون عندما أسسوا المدن الاسلامية الجديدة كالكوفة والبصرة والقيروان وكذلك الخليفة الأموي الوليد عندما أعاد بناء مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام . حينئذ تبلورت أشكال معمارية جديدة كالمحراب والمنبر والمقصورة والمئذنة وهي كلها من أبرز خصوصيات الفن الديني الاسلامي .

لكن الجمالية الاسلامية لم تثبت شخصيتها إلا بعد أن مرت بأطوار وتأثرت بتيارات فكرية وفنية عديدة حرص الكاتب على تتبّعها مرحلة مرحلة حتى أن تلك «الجمالية» تبدو في آخر الأمر وكأنها **ثمرة لعملية تركيبية متشعبة** ساهمت في تكوينها صيغ فنية تداخلت وتفاعل بعضها مع بعض على مر العصور وباتساع رقعة الاسلام .

وهو اذ يلاحظ مثل غيره من مؤرخي الفن الاسلامي أن الانتصار العباسي وتحويل الحكم من الأراضي السورية الى الأراضي العراقية قد وفّر للفن الاسلامي موارد جديدة ومنابع ماانفك يرتوي منها دون أن ينسى دروس بيزنطة، يؤكد من جهة أخرى على أن فن سامراء يعد مثالا ناطقاً لما سجلته الحضارة الاسلامية أيام العباسيين من تطور فنّي يبتعد بصفة جذرية عن سوريا والأمويين . ذلك أن الجوامع مثلا قد أخذت أشكالا جديدة ولاسيما المنارات ذات الشكل اللولبي التي تذكرنا بأصول محلية عريقة جدًّا . وهذه الجوامع السامرائية التي تبدو شديدة التقشّف من حيث الزخارف ربما تدعّم نظرية من يدعون أن العباسيين المنادين بالاصلاح الديني وبالرجوع إلى النقاوة الأصيلة للاسلام قد كانوا فعلا أناساً متقشفين شديدي التدين والورع . لكن الترف الذي لانظير له الذي توحي به قصورهم ومنازلهم في سامراء وكذلك الصناعات التقليدية الرائعة التي بقيت آثارها تفنّد بسرعة تلك النظرية وتدعّم ماجاء في النصوص التاريخية من وصف بليغ لحياة اللهو والمجون التي امتاز بها بلاط العباسيين .

هذا وإن خصوبة الزخارف الجصية التي كانت تحلّي تلك القصور والديار لتذكرنا هي أيضاً بثراء كبير مع الايحاء بالرجوع الى مواضيع زخرفية تعود مباشرة الى التقاليد المحلية لكنها متطورة ومتحورة تتخذ مبدأ كراهية الفراغ لتنظيم تشكيلاتها وتوزيعاتها العامة ، حتى إنه يجوز لنا القول بأنها أصبحت حقاً «مسلمة»[٢٨] .

هكذا خطت الفنون الاسلامية خطوة كبيرة متجهة أكثر فأكثر نحو دعم إسلامية وسائل التعبير المستوحاة خاصة من التقاليد الشرقية حتى إن الفن الزخرفي لم يعد يذكرنا إلا بصفة غامضة ومبهمة بالفنون التي تأثر بها ، فنرى أن الواقعية قد أصبحت

محل تأويل متزايد وتحريف وابتعاد عن الطبيعة فتكيفت المواضيع الزخرفية بالطابع الهندسي البحت وانقرضت صناعة التماثيل كما انقرضت النحوت البارزة واقتصرت الأعمال النحتية على حفر سطحي للمساحات المنبسطة مع استعمال طريقة التقوير دون نتوء بارز .

ثم يستطرد في بيانه لأهم الأطوار التي مرّ بها الفن الاسلامي منتقلا الى موضوع الرسوم الجدارية والمنمنمات التي عرفتها الحضارة العباسية ليتخذ منها أمثلة مبرزاً بواسطتها كيف أن الأشخاص تبدو ذات ملامح شرقية حتى ولو اتخذت مظهراً عربياً أو حملت ثياباً تستجيب لموضة اليوم . ويفسر ذلك بكثرة الأجناس الايرانية التركية والآسيوية عموماً التي كانت تقطن بغداد حتى إن العنصر التركي أصبح مسيطراً ومراقباً لشتّى نشاطات الدولة ولاسيما النشاط الفني . لذلك نتبيَّن من خلال الرسم مدى وضوح التأثيرات المتأتية من الشرق الأدنى والأقصى كما نفهم في الوقت نفسه ولع بلاط الخلفاء بالتحف الصينية . هكذا بفضل هذه التيارات المشرقية ظهرت ببغداد «مدرسة شرقية» حقيقية غاية في الطرافة أثرت في جميع أنواع الفنون وفرضت طابعها على مناطق أوسع من الرقعة الضيقة التي تمركزت فيها[٢٩] .

وبرغم أن كل شيء يحملنا حسب قوله على البحث خارج حدود الجزيرة العربية عن أصول الفنون الاسلامية فإن سرّ طرافتها يكمن في كون الاسلام قد ظهر في قلب جزيرة العرب وبلغة العرب التي حملت الى كل الشعوب كلمة الله . فيقول : دون أن نرفض وجود **فن عربي** وهي عبارة لابدّ **من حصر مفاهيمها وتحديد مدلولاتها الخاصة** فاننا نميل الى الحديث عن **الفن الاسلامي** لما توحي به هذه التسمية من شمول وواقعية [٣٠]

* * *

فن إسلامي وأيد مسيحية

أشرنا في مقدمة هذا العمل إلى حرص بابادوبولو على إبراز الصيغة الاسلامية للفنون التي نشأت تحت راية الاسلام وفوق أراضي شاسعة ذات حضارات عريقة . فيؤكد أنه لايعني بكلمة «إسلامي» ذلك المفهوم العام المبهم والمتداول في معنى «فن بلاد الاسلام» بل إنه يستعملها في معناها الديني «**القوي والدقيق**» الذي يوحي بتأثير مباشر وعميق للمعتقدات والتعاليم الاسلامية على الصيغ التعبيرية الفنية المنبثقة من الحضارة والمجتمع[٣١]

وفعلا فإن المتصفح لكتابه تباغته غزارة المواضيع الفكرية والفلسفية التي عمد المؤلف الى تصنيفها محللا أبعادها وتأثيراتها على الفكر والفن الاسلاميين كالفلسفة

الأفـلاطونيـة والتفكير الأرسطي والمذهب الأشعري أو الآراء الشيعية والصوفية كما يباغتنا بالعرض الواسع والمتعمق الذي خصصه لتوضيح مفهوم جمالية الفن الاسلامي خاصـة عنـدما درس فن التصوير عند المسلمين حيث ركز على ضرورة اعتبار علاقة النصوص الفقهية والتيارات الفكرية والروحية الاسلامية ببنية هذا الفن ومضامينه[٣٢].

فالجمـاليـة في نظره ليست تاريـخ الفن أي إنها لاتهدف إلى وصف الأساليب والأنماط ولا إلى تتبع مراحل النمو أو سرد المؤشرات الفنية الداخلية. إن الجمالية أعمق من ذلك بكثير اذ من خلالها يمكن إدراك **الجوهر** أي المثال الجمالي الأعلى المعبّر عن عقليـة الشعوب ومعتقداتهم وتصوراتهم. لذلك يعتقد بابادوبولو أن المؤرخين الذين ركزوا دراساتهم على البحث عن الأصول والمؤثرات وعلى تقصي الأطوار والتطورات لم يفهموا الفن الاسلامي فهماً صحيحاً وعميقاً لأنهم اكتفوا بالقشور دون أن يهتدوا إلى اللّب، ومع ذلك فهو لاينفي أهمية معرفة التيارات الفنية المحلية أو المستوردة في تكوين فن ما. إلا أنـه يرى أن ذلـك العمـل لايكـون حقاً مجدياً إلا بعد تحديد ماسمّاه **بالمثال الجمـالي الأعـلى** الـذي لولاه لما أتى الانتاج الفني الاسلامي على هذا الحد من الوحدة والخصوصية مهما تغيّرت المادة والمكان والزمان. فلا يمكن مثلا لأحد أن يخلط بين رسم إسـلامي وآخـر بيـزنطي وآخـر صيني أوهنـدي أوغربي من القرون الوسطى. أما إذا اقتصرت الدراسات على تحليل الأصول والمؤثرات فقط فقد تؤول في آخر الأمر إلى إثبات شخصية تلك التيارات وعدم إثبات ذاتية الانتاج النهائي.

ويعتقد بابادوبولو أن دين الفنّان لايهم بقدر ماتهمّنا معرفة المدرسة الفنية التي ينتمي اليها إذ يمكن مثلا لفنان غير مسلم أن يبدع إبداعاً كبيراً في حدود النظرة الفنية الخـاصة بالاسلام فيأتي عمله الفني مطابقاً تماماً لتعاليم الدين الحنيف وللجمالية الاسلامية الصرفة. فلا يجوز إطلاق كلمة إسلامي لكل عمل من صنع رجل مسلم أو يقصـد منـه تزويق بناء مهيأ للدين الاسلامي مثل ماهو الأمر بالنسبة للمساجد أو بمحض كون الزبون رجلا مسلماً. لذلك ينادي الكاتب بالتحري الشديد في استعمال كلمة «إسلامي» لأن هذه الكلمة لايمكن مثلا اطلاقها على المنتوجات الفنية التي ظهرت بعد الفتوحات على الرغم من أن مالكيها هم من الأسياد الجدد أنفسهم الذين جاؤوا بالاسـلام **لكنهم لم يكـونـوا يحـذقـون أي فنّ ماعـدا الأدب** بل إن انتمـاءهم إلى الاستقراطية الحاكمة لم يسمح لهم بتعلم فنون الشعوب المغلوبة[٣٣]

لذلك اضطلع بهذه الأعمال الحرفيون والفنّانون المحليّون الذين كان جلهم إما من المسيحيين المحافظين على التقاليد البيزنطية العريقة أو من المسلمين الحديثي العهد بالاسلام. مما أضفى على الأعمال الفنية الأولى التي أنجزت لصالح الأسياد الجدد الطابع البيزنطي الواضح، ولن تكتسي تلك الأعمال صيغتها الاسلامية الا بعد مدة طويلة

ومحاولات عديدة ومضنية أحياناً قام بها فنانون وحرفيون مسيحيون أو حديثو العهد بالاسلام[٣٤] .

* * *

فنون الكتاب هي الفنون الكبرى والعمارة فن بالغ الخشونة

بما أن الاسلام دين الكتاب وهو القرآن فقد أولى المسلمون الكتاب عناية فائقة من حيث صناعته وتزويقه لكي يكون رفيعاً وجميلا إلى أقصى حدّ حتى إن هذا الحامل الممتاز للذهن والفن أصبح هو نفسه ذهناً وفناً[٣٥] . لذلك يعتبر بابادوبولو أن صناعة الكتاب وخاصة الرسوم والخطوط والتزاويق التي يحملها تمثل أسمى فنون الاسلام على الاطلاق ودون منافس .

ويقــول الكــاتب عن العمــارة : إن المسلمــين أنفسهم يعتبــرونهــا **فنــاً بالــغ الخشونة**[٣٦] ذلك أنه لو فصلنا فيها بين الهيكل الهندسي وبين مايحمله من زخارف ثمينة لبدا ذلك الهيكل خالياً من القيم المعمارية الصرفة التي تخضع إلى مقاييس تناسب الأحجام والمساحات وتلاعب الخطوط واتصال عناصر الفضاء بعضها ببعض وتنظيمها داخل وحدة ... لذا فان المعمار الاسلامي لايسمو في نظره إلى مرتبة الفن إلاّ بفضل قشرته الفسيفسائية أو الجصية أو الخزفية أو المرمرية أو بفضل الآيات القرآنية التي يمكن قراءتها أو بسحر الرقوش التجريدية ....

ولئن اقتصرت أوصاف الكتاب المسلمين القدامى على إبراز هذه المظاهر الزخرفية البحتة للعمائر الاسلامية دون التلميح الى القيم الجمالية المعمارية الحقيقية فذلك راجع الى أن هذه القيم لم تتوفر في العمارة الاسلامية ، مما لايعني بالطبع أن المسلمين لم يخلقوا روائع من الفن المعماري لكن جمال تلك العمائر يكمن دوماً في المهارة الزخرفية الفائقة أكثر منه في خلق فضاءات ومساحات تستجيب لقيم معمارية صرفة .

هذا بإيجاز مايعتقده كاتبنا في خصوص فن العمارة مؤكداً أن المسلمين أنفسهم لم يعـدّوها من صنف الفنون الراقية فلم يولوا المهندس المعماري مثلا المرتبة نفسها السامية التي تمتّع بها الخطّاط أو الرسام اللذان كانا يشاركان الخلفاء والامراء وكبار القـوم مجالسهم تماماً مثل الفقهاء والفلاسفة والشعراء والعلماء . ولربما يرجع هذا التمييـز إلى النـظرة العـربيـة نفسها المحتقرة لجملة الصناعات اليدوية حسب رأي بابادوبولو ومنها صناعة البناء .

إن كانت صناعة البناء على هذا المستوى الحقير فان الفنون الزخرفية ترتقي في رأي صاحب هذه النظرية إلى أسمى المراتب بصفتها فنوناً تجريدية بالمعنى العصري

للكلمة . لذلك فهو ينادي بإعادة الاعتبار لها بعد أن استهان بها مؤرخو الفن واعتبروها «فنوناً صغرى للتزويق» لا أكثر(٣٧)

إن فنون الكتاب وبخاصة فني الخطّ والتزويق اللذين لايفوقهما فن كما يقول الكاتب قد زودت الفن المعماري بجل المواضيع الزخرفية بحيث لم يضف هذا الأخير لجمالية الفن الاسلامي شيئاً يذكر .

هكذا ساهم الكتاب بفضل فنونه الرفيعة والمتنوعة في خلق الجمالية الاسلامية كما ساهم في دعم الفكر والحضارة الاسلامية حتى إن المجتمعات الاسلامية ارتقت في القرون الوسطى الى أرفع المستويات محافظة على تفوقها على الغرب مدة طويلة كما يقول بابادوبولو مضيفاً وموضحاً : «لاعلى بيزنطة بالطبع ... التي لعبت دوراً أساسياً في تكوين الحضارة العربية وفنون الاسلام وسيجد العرب دوماً أنفسهم أمام هذه الدولة المهابة الوارثة للامبراطورية الرومانية لا الأكثر حضارة فقط بل المتحضرة الوحيدة في الغرب والمالكة الفريدة للفلسفة والعلوم والفنون والتقنية . وهي التي ستكون دوماً بالنسبة لهم المثال والمرجع الذي يجب أن يحتذى»(٣٨)

* * *

علماء الفقه يستحقون أن تقام لهم التماثيل

لاشك أن عنصر الطرافة والجدة في كتابات بابادوبولو يكمن في تحاليله للجمالية الاسلامية من خلال فن الرسم أكثر منه في أبحاثه عن أصول الفن المعماري والزخرفي التي تغلب عليها المسحة التقليدية بالنسبة لمواقف عدد لابأس به من المستشرقين الذين أولوا الحضارة والفنون البيزنطية الأهمية الكبرى باعتبارها حلقة من حلقات الحضارة الغربية ذات الأصول اليونانية ، بل إنه ربما يفوقهم في الأطناب على فضل تلك الحضارة «الغربية» على الحضارة الاسلامية(٣٩)

وعلى الرغم من أن انطلاقته كانت من النقطة نفسها التي انطلق منها الباحثون في تاريخ الرسم الاسلامي أي عرض وتحليل المفارقة المستوحاة من أحاديث النهي النبوية ومن وجود رسم تشبيهي قائم الذات واضح المعالم شديد الثراء ، على الرغم من ذلك فهو لم يقبل الرأي الذي كاد أن يحظى باجماع المستشرقين وحتى غير المستشرقين الذي يعتبر التصوير الاسلامي «خطيئة دائمة» أقدم عليها الحكام المسلمون تلبية لشهواتهم ونزواتهم غير مكترثين بأوامر النهي الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والتي اثبت صحتها كبار المحدثين والفقهاء ،(٤٠) . لماذا ؟

هنا تكمن طرافة نظرية بابادوبولو حيث يرى أن تلك المفارقة غير صحيحة لأن السمات الموضوعية التي يمكن استخلاصها من خلال التحاليل العلمية التي سلطها على الأعمـال الفنية تثبت في نظره تطابق هذه الأعمال مع جمالية اسلامية تستخدم وسـائـل فنيـة مختلفة «احتال» بها الفنان لتحدي مبدأ التحريم مجيزاً بذلك تصوير الأحيـاء . إذن بالاعتمـاد على تلك الأسـاليب وخاصة باتباع ماسماه الكاتب «مبدأ الاستحالة» توصل الفنان في رأيه الى التوفيق بين أحكام النهي وبين الرسم التشبيهي دون أن يحرج الفقهاء أو أن يضع نفسه في موقف من يرغب في محاكاة الخالق في خلقه . فيظهر هكذا «سلامة مقصده ونقاوة نيّته» بالاعراض عن تصوير الواقع المحسوس أو العـرض الزائل سعياً وراء إدراك «الجوهر» تماماً مثلما يسعى الرجل المتصوّف نحو إدراك خالقه من خلال الذكر والعبادات ...

وتتلخص الوسائل التي استخدمها الرسام المسلم (أو المسيحي الممتثل لأوامر النهي) لاجازة التصوير في رفض تصوير البعد الثالث ثم خداع الحواس متخليّاً عن استخـدام المنـظور الكلاسيكي حيث تبدو الأشخاص الماثلة في المستوى الخلفي في الحجم نفسه للأشخاص الماثلين في المستوى الأمامي .

كمـا أخـذ حريتـه لتحريف الفضاء الحي دافعاً بالأفق إلى أعلى اللوحة ومصوراً الأشخاص مهما كانت وضعيتهم بنفس الوضوح والدقة . ولكي يجسّم مبدأ الاستحالة إلى أقصى حدود أزال الظلال والأضواء ولم يستخدم تدرج اللونيات بل استعمل أحياناً ألواناً غريبة وغير واقعية كرسم خيول وردية وزرقاء وبرتقالية ثم صور فسقيّات المياه في البساتين أو السجاجيد واقفة حتى يبدي بكل وضوح أنه لايرغب ألبتة في تصوير الواقع المحسوس أو التشبه بالخالق[٤١]

هذه السمات المميزة إنما هي مؤشرات ومظاهر خارجية لثورة أكثر عمقاً عرفتها جمالية الرسم ولم يدركها الفنّ الغربي حسب قول بابادوبولو إلا حديثاً بواسطة الفن المعاصر حيث تأكدّ للفنّان الغربي أن العمل الفني والابداعي الحقيقي لايتمثل في إعادة تصوير المشاهد كما تبدو من خلال الواقع المحسوس بل كما هي في ذاتها أي «داخل العالم المستقل للأشكال والألوان»[٤٢] . وهو ماتفطّن اليه الفنّان المسلم قبل ذلك بستة أو سبعة قرون تحت تأثير أوامر النهي . لذلك يمكن القول أن **علماء الحديث** باصدار أحكام النهي «**قد استحقوا دون قصد أن تقام لهم التماثيل**»[٤٣] .

لكن النهي وحده لايكفي لخلق جمالية جديدة إذ كان من اللازم الى ذلك وجود «**استعـداد للاحسـاس بدلالة الأشيـاء بذاتها** وفهم منطقها المستقل والقدرة على الاستمتاع بنقائها الرياضي أو الاحساس بطبولوجيا العلاقات بين الأشكال والألوان» .

وقد توفر فعلا هذا الاستعداد بتوفر شرطين : أولا فنون الشعوب القديمة التي عرفت في السابق اتجاهات تجريدية مماثلة كالفن السومري والفن الآشوري أو الفن المصري . وثانياً بنية اللغة العربية خاصة في الشعر والأدب التي تلح على المظاهر الشكلية الخاصة والموسيقى البحتة .

* * *

جمالية الغموض

بقطع النـظر عن تلك المؤشرات الخارجية لايشك بابادوبولو في أنّ فنّ التصوير الاسلامي إنما يتصل بمظاهر روحية بحتة نجدها في ميادين أخرى كالأدب والشعر والموسيقى قوامها مبدأ الازدواجية بين الظاهر والباطن بين واقعية العالم المثل وعالم الهياكل المستقلة . ممّا خلق جمالية شديدة الخصوصية عرفها الكاتب **بجمالية الغموض** لأنها تجمع بين ثنائية الواقع الظاهري (بالنسبة للعامة) والحقيقة الباطنية التي لايتمتـع بأسرارهـا إلا قلة من المـريـدين والمتمثلة فيمـا سمّـاه عالم الهيـاكل المستقلة»[٤٤] . تلك الهياكل الرياضية التي اكتشفها بابادوبولو ذات الأشكال اللولبية أو الشبيهـة باللولب التي تضبـط وتنـظم العـالم المستقل تركز على عنصرين : وجوه الأشخاص والأيدي لما لها من قدرة تعبيرية فائقة . ولربّما يجد الباحث عن تلك الهياكل «متعة فنية لايشعر بها إلا المتذوق العارف بأسرار الفن العميقة»[٤٥]

ولا تقف المتع التي توفرها جمالية الغموض عند هذا الحدّ كما يقول المؤلف أي في الازدواجيـة بين العـالم المثـل وعـالم الأشكـال المستقـل الذي تنـظمه اللوالب و«العـربصـات» بل كثيراً ماتوحي مشاهد العالم المثل بدلالات مستوحاة من العالم الباطني الصوفي كما تبدو في الشعر الصوفي العربي والفارسي مثل مشاهد الحب بين عشّـاق مشهـورين كليلى والمجنون ويوسف وزليخة وسليمان وبلقيس الخ ... أوالمشاهد الخمرية التي ترمز الى البحث «عن الحب الإلّهي ونشوة الغبطة الأبدية»[٤٦]

شعوب شمال افريقيا أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية

بهذا التفسيـر البـاطني ينقشع الغشاء عن سر ازدهار فن المنمنمات وتغلغله خاصة في الأماكن التي سيطرت عليها المذاهب الباطنية والشيعية في حين أنها لم تجد على مايبدو رواجاً مماثلا في الأراضي المتأثرة أكثر بالفكر الظاهري السني ولاسيّما المذهب المالكي والمذهب الشافعي اللذين أبديا تشدّداً كبيراً في خصوص تأويل أحاديث النهي على عكس المذهب الحنفي الذي أظهر على مايبدو منذ البداية شيئاً من المرونة والتحرر في تفسير تلك الأوامر وفي تطبيقها على المجتمع الاسلامي . مما سمح

بظهور مدرسة بغداد الرائعة وازدهار الرسم أيام الخلافة العثمانية حيث طغى المذهب الحنفي

لكن سرعان ماانقرضت مدرسة بغداد بسقوط عاصمة العباسيين في أيدي المغول (١٢٥٨) في حين شهدت الهضبة الإيرانية بداية من ذلك التاريخ ازدهاراً هائلا لفن المنمنمات يوافق ازدهار الفكر الباطني الشيعي . وكذلك فإن قيام الدولة الشيعية في أفريقية ومصر ساعد هو أيضاً على تطور فنون الرسم في تلك الربوع . ولربما نفسر ظهور نصوص فقهية جديدة على يدي العلامة النووي لتحريم التصوير في القرن الثالث عشر كرد فعل على ذلك الانتشار الذي عرف في أيام الفاطميين . كما يجوز تفسير تردي أوضاع فن المنمنمات في شمال أفريقيا والأندلس حتى أننا لم نعد نملك منها اليوم إلا عدداً ضئيلا جداً بقيام دولتي المرابطين والموحدين على التوالي والمعروفين بتصلب مذهبيهما الشديد ثم برجوع المذهب المالكي على ساحة المغرب العربي .

إلا أنّ بابادوبولو لم يفسّر الظاهرة الأخيرة كما أسلفنا ولم يجد أحسن من رأي المؤرخ فان برشم الذي قال : «إذا كانت شعوب شمال أفريقيا أكثر محافظة على تحريم الصور فليس لأنها أعمق اسلاماً بل **لكونها أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية**»[٤٧] . مما أتاح لعلي اللواتي فرصة للرد على كلا المؤرخين[٤٨] مثبتاً أن الموقف الاسلامي لم يكن موحدّاً أبداً ولا مستمراً في الزمان والمكان كما نفهم من نظرية بابادوبولو . ذلك أن الفقهاء لم يتّفقوا على تفسير أحاديث النهي تفسيراً موحداً بل انقسموا إلى شقين: شق حرّم التصوير على الاطلاق (مثلا أمر اليزيد سنة ٧٢٠ - ٧٤٣) وآخر أباحه بشروط (حديث ابن عباس الفارسي مثلا الذي يشير إلى قطع رؤوس الحيوانات وجعلها شبيهة بالزهور) . وانشق المسلمون على العموم الى صفين : صف ذي تمسك بالدلالة اللغوية الظاهرة للكتاب فجاء تفسيره محرماً للتصوير على الاطلاق كتفسير النووي، وصف اعتبر فهم بواطن الأمور هي الغاية فأباح التصوير بشروط[٤٩] .

* * *

المحراب : رمز لوجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه

لم يول علماء الفقه الاسلامي المحراب اهتماماً شبيهاً بالذي نلاحظه اليوم عند مؤرخي الفن الاسلامي الذين لم يجدوا المستندات الفقهية الصريحة التي تسوغ هذه البدعة . لذلك نرى بعضهم اليوم يتخذ في هذا الموضوع مواقف أقل مانقول عنها إنّها لاتعبّر عن واقع العقلية الاسلامية .

فعندما يصّرح عالم مثل بابادوبولو بأن المحراب يرمز إلى «**وجود الرسول ومن خلاله الى الله نفسه**»(٥٠) نشعر وكأنه يتحدث في أمور تتعلق بالديانة المسيحية أو البوذية لا الدين الاسلامي الذي لم يعوّدنا قط بمثل هذه الرموز التي يستعين بها الانسان في بعض الديانات لادراك خالقه . ذلك أن الرجل المسلم قد دأب على الاتصال بخالقه مباشرة دون الاحتياج الى أي وسيط مخلوق كان أو جماد . فالله في نظره موجود **في كل مكان يذكر اسمه** فلا يتميّز المحراب على مانعلم بأي وجود الهي مكثف أو كما يجوز فهمه من كلام بابادوبولو بأي قدسية مستوحاة من رمزية تذكرنا «**بالوجود الجسدي لمحمد في بيته**»(٥١)

حقاً إنّنا نعجب من هذا التفسير ولاسيما أنّ الكاتب يصرّ على إثبات صحته ببراهين لانقدر حتى على تصورها : «وبما أنه ليس في الامكان إعداد تمثال للرسول أو رسم صورته فهل توجد وسيلة أفضل من الحنية التي تذكرنا عادة بوجود تمثال تحمي قدسيته ؟ **ولا معنى لوجود الحنية اذا لم يكن الهدف من انشائها الايحاء بوجود التمثال الغائب هنا بسبب أوامر النهي التي نعرفها** . إذن لابد من أن المحراب يرمز إلى وجود الرسول نفسه وهو يتلو كلام الله وبالتالي إلى وجود الله نفسه من خلاله . انه القالب المجوّف لذلك الوجود . ولأن المحراب هو الحنية المفترضة الحاوية لشخص الرسول فقد جاء على حجم صغير مناسب لتكون السند والاطار الشرفي لتمثال الرسول .
ثم يضيف قائلا : «والملاحظ أن البوذيين هم أيضاً قد رمزوا في أول الأمر الى وجود البوذا بواسطة عرشه الخيالي أو بواسطة مظلته التي لاتغطي أحداً ، لكنه يجب الابتعاد عن التفكير في أي تأثير هندي للحل الذي ابتكر في المدينة المنورة ....»

«على الرغم ممّا يمكن ملاحظته من وجوه شبه شكلية لايجب أيضاً البحث عن أصول المحراب في الحنية الصغيرة التي نجدها في المعابد اليهودية أو في الكنائس القبطية ... فالحنيّات اليهودية والقبطية تتدرج نفسها من الأشكال الكلاسيكية ـ الهلنستية واليونانية ـ الرومانية ... وهي أصغر حجماً وتقع في موضع مرتفع بالنسبة للمحراب الذي يوجد دائماً فوق الأرض مباشرة لكي يرمز إلى وجود الرسول صلى الله عليه وسلم في مسجده حيث يقف بالطبع على الأرض مباشرة . لذلك فان حجم الحنية لابدّ أن يكون مناسباً لايواء تمثال الرسول ويجوز أن نتصور تمثالا أكبر من الحجم الطبيعي للانسان عند ذاك يكون المحراب بالطبع أكبر لكنه ينطلق دوماً من فوق سطح الأرض مباشرة. ولوكان الهدف الاشارة فقط إلى اتجاه القبلة أوبكل بساطة تعيين الجدار الجنوبي بصفته يمثل القبلة لكان أفضل أن توضع الحنية على ارتفاع ملحوظ يسمح برؤيتها عن بعد وبسهولة من طرف كل المصلين ...»

«هكذا أصبح المحراب الشكل الرمزي الديني المثالي إذ هو يخلد في كل المساجد وجود محمّد صلى الله عليه وسلم والتعاليم التي جاء بها بفضل القرآن كلام الله . ومن المفيد أن نرى كيف أن هذا المفهوم الجديد الذي اتخذته الحنية قد حوَّل جماليتها . إذ أن امتلاك ذلك الشكل الرمزي الكلاسيكي والمسيحي الأصل من طرف الاسلام برفعه الى مرتبة الرمز الديني الاسلامي قد أضفى في الحين على جماليته مظهراً جديداً يرمز الى الدور الجديد الذي أصبحت تلعبه الحنية . ذلك أن الحل الذي استنبط قد حوّل الحنيـة من شيء ثانوي يحوي التمثال ويحيط به إلى هدف رئيسي وبعد أن أصبحت الحنيَّة مستقلة بذاتها من الناحية الجمالية أي غاية في ذاتها من الطبيعي ان حاول الناس تجميلها قدر المستطاع وزخرفتها زخرفة ثرية . ولو وضعنا فيها التمثال لكانت الزخـرفة دون معنى نظراً إلى أن الانتباه سينتقل من الهدف الأساسي إلى ماقد أعد لابرازه فقط . لذلك لم تحمل الحنيّات الكلاسيكية زخارف وهكذا نتج عن تحول المعنى الرمزي للشكل تحول جمالي وهذا التحول الجمالي أصبح بدوره يرمز إلى المعنى الديني الجديد . فتؤكد تلك الحنية البالغة الزخرفة بكل قوة انها هي الغاية الأساسية وبالتالي أنهـا فريـدة من بين كل الحنيـات **لأنها لاتحتوي على تمثال** . فتذكرنا في آن واحد بالتحريم الذي يفسّر هذا التحوّل ومن هنا نستنتج وجود الرسول أو تمثاله»(٥٢) .

* * *

المحراب علامة للأكثر

إن موضوع ظهور المحاريب في العمارة الاسلامية من المواضيع الشائكة التي كتب فيها المستشرقون أكثر مما كتب المسلمون أنفسهم(٥٣) فلم يخصها الفقهـاء كمـا أسلفنـا بدراسات معمّقة إلا المقال الذي بقي لنا من السيوطي والذي عنـوانـه : أعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب(٥٤) ومن بين مانقرأه في هذه الدراسة المتـأخـرة أحـاديث تنهى عن الصلاة داخل حنية المحراب ممّا فسح المجال لبعض المستشرقين لكي يقدموا شتى التفسيرات والتأويلات(٥٥) . والحقيقة أن هذا النهي الذي جاء متأخراً كما قلنا يفند نظرية بابادوبولو اذ هو يؤكد على الصيغة اللاقدسية لمكان المحراب تفادياً لكل التباس أو تأويل خاطىء لوظيفة هذا العنصر المعماري الدخيل على العمارة الاسلامية .

لاشك أن المحراب الحالي بشكله المجوَّف النصف الدائري يذكرنا بحنية هيكل الكنيسة (ولو أنه أصغر حجماً بكثير) حيث يقف القسيس لاقامة القداس المتمثل فعلا في إحيـاء ذكرى آخر اجتماع لعيسى عليه السلام بأصحابه وتناول آخر طعام معهم فيتنـاول القسيس القـربـان وينـاوله المصلين كرمز لذبيحة عيسى عليه السلام بدمه

وجسده ، لذلك يأكل القسيس الخبز ويشرب الخمر الرامزين لجسد ودم المسيح واقفاً أمام المذبح الموجود في وسط الحنية .

نرى إذن مدى سيطرة الرموز في الديانة المسيحية ولاسيما أثناء الطقوس التي تقام في حنية هيكل الكنيسة . كما نرى أن تلك الرموز تدور حول حوادث معينة من حياة عيسى عليه السلام مما يحمل بلا شك على ربط التفسيرات التي جاء بها بابادوبولو في خصوص المحراب بهذا الواقع المسيحي .

ولا يستبعد أن النهي الذي جاء على لسان السيوطي كان الهدف منه رفع الالتباس حتى لايعير المسلمون المحراب قيمة رمزية خاطئة قد تذكر بتلك الرموز المسيحية . ولاسيما أننا نجد في المقال نفسه مايدفع على التأكيد من صحة هذا المقصد وذلك حينما يقول إن قيام المذابح بقلب المساجد هي من علامات يوم القيامة مما يثبت أن غاية الفقيه من النهي عن الصلاة داخل الحنية كانت فعلا لرفع كل لبس من شأنه أن يحمل على التشبه ولو شكلياً أو ظاهرياً بطقوس الديانات الأخرى .

هذا مانفترضه خاصة وأن الامام مالك قد أوصى بعدم الإسراف في زينة المحاريب ولو بكتابة الآيات القرآنية تلافياً لما قد يحصل من الهاء المصلين عن الصلاة حسب التفسير الظاهري . ومما يثبت أيضاً أن المحراب ليس أكثر من علامة أخذت في يوم من الأيام شكل حنية تتفاوت عمقاً وحجماً لكنها تبقى مهمتها الأصلية متمثلة في الأشارة الى المكان الذي يقف أمامه الإمام أثناء الصلاة .

والحقيقة أن المحاريب لم تظهر على شكل حنايا مجوفة إلا مؤخراً عندما أمر الوليد بإعادة بناء جامع الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة سنة ٨٧هـ أو ٨٨هـ فأنشأ أول محراب مجوف على مانظن في المكان نفسه الذي كان يقف أمامه الرسول للصلاة بصحابته وأنصاره . وفعلا لدينا من البراهين التاريخية والأثرية مايثبت وجود المحاريب قبل ذلك التاريخ بكثير[٥٦] . لكن لاشيء يثبت في نظرنا أن تلك المحاريب الأولية كان لها شكل حنايا مجوفة كما أصبح الأمر فيما بعد . وقد بينا في دراسة شاركنا بها في الملتقى[٥٧] الذي نظمه بابادوبولو حول نشأة المحراب ورموزه أنه يمكن لتلك العلامة أن تكون على شكل عقد محفور فقط على لوحة رخامية توضع على جدار القبلة في المكان الذي يقف أمامه الامام كما نشاهده بجامع عقبة بن نافع بالقيروان حيث نرى رخامة بجانب المحراب الأغلبي تحمل عقداً وكتابة كوفية أو في جامع الزيتونة بتونس حيث نرى في وسط مجوَّف الحنية رخامة تحمل الى جانب الزخارف الرومانية كتابة بالخط الكوفي القديم تتمثل في البسملة والشهادة ثم «القرآن كلام الله» .

لو سلّمنـا بأن تلك اللوحـات الرخامية كانت فعلا تقوم مقام المحاريب المجوفة المستحدثة كعلامات يقف أمامها الامام فلا يهم موقعها الحقيقي على جدار القبلة أهو قريب من الأرض أم متوسط أم مرتفع كما لايهم حجمها أوشكلها أو محتواها بقدر مايهم وجودها كإشارة بسيطة إلى حدّ أننا يمكننا أن نجسمها في خط عمودي لاأكثر عندئذ تسقط نظرية بابادوبولو ولو بسقوط الحجة التي ارتكز عليها وهي الحنية المجوفة الرامزة إلى «وجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه» . وقد سبق فعلا لفريد شافعي أن بين أنه بالاضافة إلى المحاريب المقوّسة التجويف عرف المسلمون نوعاً من المحاريب المسطحة العمق[٥٨] وهو شكل وسط بين العقد المحفور على الرخامة والحنية المقوسة التجويف .

ومهما كانت التطورات التي عرفها المحراب منذ أيام الرسول الى عهد الوليد فلا أعتقد أن هنالك من المسلمين من يرضى بالتفسيرات التي جاء بها بابادوبولو التي تبدو بعيـدة كل البعـد عن المعتقـدات الاسلامية الصحيحة ولاسيما السنية منها ، بل يغلب الاعتقـاد بأن المؤلف لم يقـدر على التحـرر من ثقـافتـه المسيحيـة وتصـوراته الغربية المسيطـرة على اتجـاهـاته الفكرية ولم يستطع برغم اطلاعه الواسع وتمكنه من الوسائل التحليلية الحديثة من النفاذ الى جوهر العقلية الاسلامية .

فلو أردنا مثلا البحث فعلا عن مدلول رمزي للمحراب تاركين جانباً شكل الحنية المجوفة لما فكرنا في وجود رمزي للرسول بل لربما خطرت ببالنا صورة أخرى هي صورة مكة المكرمة وفي قلبها الكعبة التي لاتكاد تفارق خيال الانسان المسلم . كيف لا وهي القبلة التي يتوجّه إليها المسلمون خمس مرّات في كل يوم وليلة مصلّين وداعين ومتوسلين إلى الله عز وجل ؟

إذن لو فكرنا فعلا في مفهوم رمزي للمحراب فلا نخاله إلا في إطار هذا المفهوم الذي يوحي بأن الكعبة هي المركز الجاذب لكل الأمة الاسلامية وأن الجامع الأعظم بموقعه المركزي أيضاً هو كذلك المركز الجاذب لكل سكان المدينة وأن المحراب هو تجسيم لنقطة التلاقي الذهنية والروحية بين هذين المركزين .

وقد يشعر المسلم أثناء الصلاة وهو مولٍ وجهه تجاه الكعبة وكأنه مشدود بخيط لنسيـج فسيـح الأرجـاء ذلـك الخيط الذي ربما سيحمله في يوم من الأيام لو كتب الله له الحج من مدينته أو قريته الى مكة المكرمة . عند ذاك فقط قد تصبح العلامة رمزاً فيعني المحـراب الانتماء الى مجموعة بشرية عظيمة الله ربها الأوحد ومحمّد رسولها والقرآن رسالتها والكعبة اتجاهها .

وبـرغم شرعيـة هذا التفسـير المغـايـر لتفسير بابادوبولو لانعتقد أن الاسلام والمسلمين كانوا حقاً في حاجة ملحة لإعارة هذا العنصر المعماري أو غيره كالمنبر أو المئذنة

أو المقصورة معاني رمزية وضعت لتعين المسلم على فهم دينه أو تطبيق تعاليمه وطقوسه خاصة وأن تلك العناصر من البدع التي لم ترد لا في القرآن ولا في السنة ولم يولها الفقهاء اهتمـاماً كبيراً مثلما اهتموا مثلا بمسألة تعدّد جوامع الخطبة في المصر الواحد التي ناقشوها نقاشاً حاداً مبيِّنين الشروط العمرانية والبشرية التي يجب توفرها قبل اباحة التعدّد[٥٩] . لأن في ذلك بالطبع انتهاك لمبدأ وحدة صلاة الجمعة في المصر الواحد وهو مبدأ غايته كما هو معلوم جمع الأمة ولم شتاتها أمام خالقها .

فنعيد هنا ماسبق أن أشرنا إليه في خصوص فنّ المنمنمات أن التفسير الرمزي الذي أتى به الكـاتب انما يتّصل أكثر بمفاهيم المذاهب الباطنية والشيعية ولا يجوز تعميمه على جملة المذاهب الاسـلامية الملتزمة عادة بالأفكار والمناهج الظاهرية . وحتى بالنسبة للمذاهب الخارجة عن السنة بودّنا أن نتيقن من صحة وجود رموز توحي مثلا «بصورة النبي في محرابه» أو «بالنبي الملك الجالس على عرشه» (المرموز اليه هنا هو المنبر) وهو يخطب بين صحابته وأتباعه[٦٠] .

* * *

أين «إسلامية» الفنون الاسلامية

كان بابـادوبـولو على حق حينمـا نادى بضرورة الاعتماد على القيم الروحية والفلسفية لفهم جمالية الفنون الاسلامية أو لتفسير ظهور بعض العناصر أو التصميمـات المعمارية[٦١] . لكنه للأسف لم يجد دوماً الطريق السوي المؤدي الى الغرض المنشود فلم يدرك في كثير من الأحيان الا ما استنبطه بفضل قوة عقله ودقة أسلوبه التحليلي . أما البقية أي تلك الأشياء التي لاتقاس بمقياس العقل والمنطق فقط لاتصالها المتين بالعقيدة والايمان والسلوك الذاتي الفردي والجماعي فقد غابت عنه منها أشياء كثيرة[٦٢]

وكان أيضاً محقاً عندما انتقد المناهج المتبعة من قبل العدد الوافر من المستشرقين الذين ركزوا اهتماماتهم في البحث عن الأصول ولاسيما أصول العمارة الاسلامية . لكنه لم ينصف تلك العمارة عندما عدّها من الفنون الثانوية[٦٣] وجزّأها إلى قسمين : هيكل لاينم عن مقدرة هندسية كبيرة وقشرة زخرفية تأخذ أهم عناصرها من فنون زخرفة الكتاب فلم يول العمل المعماري الاسلامي بوحدته وتضامن عناصره وخصوصية فضاءاته ماهو جدير به من التقدير برغم لوحات الصور الرائعة التي قدّمها لنا في كتابه وبرغم التحاليل الفنية المستفيضة التي أقدم عليها أحياناً .

في حين أن الفضاء المعماري الاسلامي يعبر بكل صدق عن تصورات الانسان المسلم للعالم وللمجتمع . ذلك العالم الذي تجمع بين أطرافه الواسعة **فكرة المركزية** كما أسلفنا : مركزية الكعبة والمسجد والمحراب **وفكرة الوحدة** : وحدة الخالق والأمة والعقيدة والمجتمع **وفكرة التضامن** : تضامن الجزء مع الكل كما تبدو من خلال مخططات المدن الاسلامية وتصاميم فن الرقش العربي **وفكرة التواصل والامتداد اللانهائي** من المسجد الى المدينة إلى العالم بأجمعه ومن الذرّة الزخرفية إلى التكوينات النجمية والنباتية المعقدة حتى إلى الفراغات نفسها ...[٦٤]

إن فضاءات المدينة الاسلامية بهيئة عمرانها الدائري المشع وهيكلية عمائرها ذات النسيج الملتحم «المرصوص» وبنسق زخارفها وتكامل نشاطاتها ووظائفها لمرآة صادقة تعكس القيم الحضارية المميزة للمجتمعات الاسلامية[٦٥] . وهي بذلك كالكتاب المفتوح الذي لايحسن قراءته إلا العارف المتبصر بسر لغته ولغز ألفاظه وكنه معانيه . لأن لغة الفضاء البليغة كبقية اللغات لها من العبقرية مالايجوز إدراكه إلا بالمعاناة والمعايشة الطويلة ، ولم لا ؟ بقوة المحنية أيضاً والايمان ، تلك المحبة وذلك الايمان اللذان ينفتح بفضلهما الفكر والقلب والاحساس فيسعى الحبيب وراء الفوز بحبيبته أو على الأقل إن استعصت عليه إدراكها ومصافحتها .

كان إذن من الواجب أن نتعرض لهذه المسألة دون أن تتجّه نيّتنا على الرغم من التحفظات التي أبديناها إلى نكران فضل بابادوبولو في التأكيد على ضرورة تركيز جدلية جمالية الفنون الاسلامية على أسس عقائدية وفكرية وفلسفية بالاضافة الى ماعهدناه من التحاليل الفنية الباحثة عن الاصول والفروع والتأثيرات والتطورات لأن الأفكار التي جاء بها تبدو حقّاً طريفة بالمقارنة مع آراء المستشرقين الذين عرفناهم . ومع ذلك فلم أعثر من بينهم على من عارضه معارضة صريحة أو ناقش موقفه المبدئي الذي اعلن فيه عن التزامه بدراسة الفن الاسلامي حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمدوه بصفة جُمْلِيّة حتى ولو سمّوا كتبهم بالفن الاسلامي أو فن الاسلام حسب تعبيره[٦٦] . فهل اعتبر هؤلاء الغربيون أنه قد حقق مبتغاه وأوفى بعهده؟ فقبلوا المفهوم الديني والروحي الخاص كما بينه وأكد عليه؟ أم بقوا على وجهة نظرهم القديمة؟[٦٧]

مهما كانت المواقف التي اتخذها هؤلاء المستشرقون أو التي قد يتخذونها في المستقبل تجاه نظرية بابادوبولو فان مجال الخلاف والحوار بينه وبينهم في هذا الموضوع بالذات يبقى لامحالة منحصراً في نطاق جدلي ديني حضاري حيث سيحاول كل فريق اثبات مدى طغيان أحد عنصري المعادلة . والحقيقة أن المعادلة تتركب من عناصر

ثلاثـة : الدين والحضـارة والأمة التي كانت المجال لظهور العنصرين الأوليين والتي مازالت تكون في نظر هؤلاء المستشرقين وغيرهم مجهول المعادلة أي نقطة الاستفهام التي لابدّ من توضيحها[٦٨]

* * *

أين «عروبة» الفن الاسلامي؟

كنا وضحنا موقف عدد من المستشرقين في خصوص هذا الموضوع بالذات الذي لخصـه بابـادوبـولو في جملة : «العرب الذين جاؤوا بالإسلام لم يكونوا يحذقون أي فن ماعدا الأدب . مما يثبت اعتقاد أصحاب هذه النظرية أن الفن مدين للإسلام كحضارة أو كدين أكثر من أن يكون مديناً لتراث عربي أصيل . وهو موقف لايتغير كثيراً من باحث إلى آخر حتى ولو وجدنا من بينهم من سمى ذلك الفنّ بالفنّ العربي كالمؤرخ ايتنغها وزن الذي يستعمل كلمة «عربي» بالمعنى العام الذي يوحي حسب تعبيره ، بحضارة كونية انبثقت في القرون الوسطى بقيام دين جديد في الجزيرة العربية[٦٩] .

وعلى عكس هذه النظرية يبيّن عفيف بهنسي كيف «أن الحضارة العربية لم تبتدىء في القـرن الســابع بل كانت موجودة منذ الألف الثالث قبل الميلاد»[٧٠] وأن الجمالية العـربيــة ليست وليدة التعاليم الدينية الاسلامية بل إنها وليدة مواقف فكرية قديمة عاشهـا العرب منذ بداية التاريخ[٧١] . و«أن الروح التجريدية التي تسيطر على الفن الاسلامي ليست كما يعتقد عادة نتيجة تحريم صادر عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بل على العكس هي **تقليد أصيل** ، هي أرث قديم سابق لمولد النبي نفسه»[٧٢] . لذلك يرى أصحاب هذا المذهب أن تسمية تلك الفنون بالاسلامية يعدّ من باب «التحامل على العرب» وعلى حضارتهم وثقافتهم الضاربة في القدم كما يقول فريد شافعي مفسراً أن التخلي عن كلمة «عربي» تمثل محاولة «لحجب أي فضل (للعرب) في اخراج عمارتهم وفنـونهم للوجـود .. على أســاس أن شعـوباً مختلفة وغير عربية مثل الفرس والروم والمصريين قد اشتركوا في وضـع أسسـها في أقطار الدولة الاسلامية ثم ساهموا بعد ذلك في تطويرها . ويضيف قائلا : ومهما يكن من أمر فانه ليس من المنطق العلمي أن يتجه العلماء الغربيون الى حرمان العرب من أن تسمى حضارتهم وعمارتهم وفنونهم بالعربية نسبة الى دولتهم التي بسطت نفوذها على عدة أقطار اسلامية تسكنها شعوب عربية بينمـا لم يحرم الرومان والبيزنطيون والساسانيون من أن تنسب حضارتهم وفنونهم وعمارتهم اليهم ، مع أن هذه الدول كانت تتكون من أجناس وشعوب مختلفة ، ومع أن علماء الفنون والآثار هم أدرى الناس بأن كل طراز فني من تلك الطرز قد قام على أسس من فنون أخرى معاصرة له أو سابقة عليه»[٧٣] .

ويعتمد عفيف بهنسي على «مبادىء» للدفاع عن استعمال اصطلاح «عربي» نخص بالذكر منها :

١ ـ أن الامة العربية واضحة بخصائصها وتاريخها لذلك فان الفن الذي افرزته عبر التاريخ هو فن عربي .

٢ ـ أن ربط هذا الفن بهوية اسلامية يعني ربطه بالدين الاسلامي ، والدين الاسلامي **هو ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية** .

٣ ـ أن تسمية الفن العربي تعني إعطاء هذا الفن صيغة قومية حضارية مستقلة تحدد أصوله الأولى وتوضح امتداده وتأثيراته كما توضح التداخلات والتأثيرات الحضارية الأخرى التي تمثلها وادمجت في شخصيته .

٤ ـ أن كلمة «عربي» هي النعت الأفضل لتحديد صفة هذا الفن القومية . ونحن لانقصد مجرد ربط الفن بالدول العربية اليوم ، أو ربطه بالجزيرة العربية قبل الاسلام وبعده وإنما ربطه **بحضارة عريقة مازلنا نكتشف ابعادها في أعماق التاريخ** وهذه الحضارة ذات شخصية موحدة بلغتها وجغرافيتها ويمكن نعتها باسم عربية ، نسبة الى «عربي» وهي تعني باللهجات القديمة الأكادية والعمورية ساكن البادية ....[٧٤].

ثم يبين الكاتب كيف أنه بتضافر ثلاثة عوامل : وحدة اللغة وهي العامل القومي الأساسي في رأيه ووحدة التاريخ ووحدة العقيدة كونت بداية من الألف الثالثة قبل الميلاد الظروف السانحة لظهور فنون عربية أصيلة مازالت آثارها قائمة حتى الآن في الجزيرة العربية وفي بلاد الرافدين حيث أنشأت الهجرات العربية المتتالية حضارات وفنوناً متطورة[٧٥] .

أما في الجزيرة فيؤكد فريد شافعي من جهته أن البيئة العربية في القديم كانت على عكس ماهي عليه اليوم أي أنهار وسدود وفلاحة وأشجار وبالطبع صناعة وتجارة مع الشمال والجنوب مما ساعد على نشوء حضارات لها معالم وخصائص يمكن اثباتها بفضل الحفريات[٧٦] وكانت تلك البلاد على صلات وثيقة بحضارات الأمم والقبائل العربية الأخرى مثل المناذرة في العراق والغساسنة في الشام وكذلك القحطانيين والعدنانيين فحاول عدد من المستشرقين تجريد هؤلاء العرب ـ حسب ظن هذا الكاتب ، أي عرب الشمال القاطنين في مناطق العراق والشام ـ من انتسابهم للجنس العربي فسموهم أحياناً فرساً أومجوساً أومسيحيين أوبيزنطيين . في حين أن العنصر العربي تسرب حسب هذه النظرية حتى الأراضي المصرية مساهماً في خلق الحضارات القديمة من قبل الاسلام[٧٧] .

أين الحقيقة ؟

ان كان بديهياً ألّا نبحث عنها في كتب أصحاب النظريات المتطرفة فقد لانبالغ كثيراً عندما نؤكد أنها تبدو حتى بالنسبة للدراسات التي يصعب اتهام أصحابها بالتحيز أو التعصب المذهبي أو الايديولوجي غامضة ومتشعبة ومنقوصة . ومع ذلك لاننسى أن الثمانين سنة التي مضت كانت حافلة بالدراسات والبحوث والمكتشفات سواء من طرف أجيال المستشرقين أو من قبل الباحثين المسلمين الذين اقتحموا الميدان بكل جدارة وجرأة مبدين أحياناً نظريات لاتخلو من الطرافة والجدة ومحتفظين أحياناً اخرى بآراء المستشرقين المتداولة أو التي تلقوها عن أساتذتهم في أوروبا أو أمريكا لذلك قد يكون مفيداً أن نقارن مناهجهم بمناهج المستشرقين حتى نعرف مدى تأثّرهم بها أو تأثيرهم عليها مما يستدعي ربما دراسة شبيهة بهذه ومكملة لها[٧٨] .

ليس إذن المجال هنا لاستعراض مواقف الباحثين المسلمين عرباً كانوا أو تركاً أو فرساً وإنّما نريد بعد الافكار التي سقناها حول «عروبة» الفن الاسلامي أن نبدي بعض التحفظات التي يقتضيها المنهج الموضوعي والرصين ولاسيما أن تلك النظرية المبالغة في التأكيد على قومية الفنون الاسلامية لاتمثّل أغلبية الباحثين المسلمين بما فيهم العرب أنفسهم . فلا يسعنا مثلا إلا أن نستغرب من تفسير عفيف بهنسي لموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من التصوير مدعياً «أن الرسول لم ينه عن التصوير وانما رفض الرسوم التي تحمل مفاهيم وثنية مستوردة رسمت بأساليب واقعية **غريبة على الذوق العربي**» كما أننا لانملك أنفسنا من التعجب عندما يصرح «أن التماثيل والأوثان التي كان العرب يتبركون بها قبل الاسلام ماهي **إلا تماثيل رومانية** قديمة كانت ترد على التجار من بلاد الشام . لذلك كانت مرفوضة من الاسلام أولا **لصفتها الوثنية بالطبع وثانياً لجماليتها الغربية**»[٧٩] .

إن فكرة كهذه التي تضع الشعور بضرورة المحافظة على الطابع الفني الأصيل في مرتبة تضاهي الصفة الوثنية لتعليل رفض التصوير من طرف الدين الاسلامي ربما تكون قادرة على استهواء عدد من الباحثين ذوي الاتجاه المعيّن . لكنها تستدعي في نظرنا الاجابة على بعض الاستفهامات حتّى تكون حقاً مقنعة وثابتة ومقبولة . فبودنا مثلا أن يوضّح لنا الكاتب الأدلة التي سمحت له بالاعتقاد أن الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين في زمانه كانوا فعلا مشغولين بموضوع **الحفاظ على الأصالة الفنية العربية** الموروثة عن الجمالية العربية الضاربة في القدم منذ الألف الثالث قبل المسيح .

بل نحن في أشد الحاجة لكي يثبت لنا وجود هذه الجمالية العربية نفسها الراسخة والمتمادية عبر العصور وتواتر الحضارات إلى عهد قيام الدولة الاسلامية حيث بلغت ذروتها رافضة بكل صرامة القيم والأساليب والأنماط التي لاتوافق قيمها وأساليبها وأنماطها العريقة .

لقد درج مؤرخو الدين الاسلامي على اعتبار الرسالة المحمدية ثورة كاملة اجتماعية وثقافية وحضارية حمل مشعلها الرسول عليه الصلاة والسلام بوحي من الله عزّ وجلّ لامجرد ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية»[٨٠] . وقد كانت فعلا تغييراً يكاد يكون تاماً للمجتمع نفسه قضى على تدهوره وانحلاله وعلى القيم الموروثة منذ غابر العصور ولم يكن محاولة للرجوع إلى الأصل أو للتشبث بقيم عتيدة وعريقة تمتاز بها الأمة العربية[٨١] .

ومع ذلك فإننا لانمانع في إعطاء الصفة العربية للحضارة والفنون التي نشأت بعد ظهور الاسلام لاعتقادنا الراسخ :

أولا: أن العرب كانوا فعلا وارثي حضارة وفنون عريقة كما تثبته الحفريات في عدة مناطق من الجزيرة العربية وكذلك الرواسب والمخلفات الأثرية البارزة على سطح الأرض سواء في قلب الجزيرة أو في شمالها أو جنوبها[٨٢] .

ثانياً: أن العرب هم الذين حملوا مشعل الاسلام والحضارة الجديدة[٨٣] . ويكفي ذلك لكي تسمّى تلك الحضارة الجديدة والفنون التي أفرزتها **بالعربية** تماماً مثلما نسمّي فنون الرومان بالرومانية وفنون اليونان باليونانية نسبة للشعوب التي كانت السبب الأصلي في انبعاثها . وهذه التسميات من المصطلحات الرائجة التي لم يطعن فيها أحد . وقد اعتاد المؤرخون اطلاقها على الشعوب التي حملت تلك الحضارة إلى القمة بقطع النظر عن كمية أو نوعية المساهمات المادية الفعلية التي استخلصتها من تراثها القديم وزوّدت بها الفنون الجديدة . لذلك لنا الحق أن نستغرب من اصرار هؤلاء المستشرقين الذين لم يقبلوا تسمية عربي أو حتى لو قبلوها فانهم يحاولون دوماً احاطتها بحدود وحواجز وشروط قلّما فرضت على غيرها من التسميات ولعل غرضهم من ذلك خوفهم الشديد من أن يقع الالتباس في ذهن الناس بأن العرب كانوا ذوي الفضل الكبير والممتاز والوحيد بالنسبة لغيرهم من الشعوب التي ساهمت هي أيضاً في إرساء أسس الحضارة والفنون الاسلامية .

ثالثاً: أنه حتى ولو اثبتت التحاليل العلمية أن الفن الاسلامي لايحمل في طيّاته شيئاً من الفنون العربية القديمة وهو افتراض بعيد عن الحقيقة والواقع فلن يمنع ذلك

من أن نتمادى في تسمية الفنون التي نشأت بعد الاسلام وبفضل الفتوحات العربية وفي نطاق الدولة الاسلامية **بالعربية** ومن يحاول رفض هذا المبدأ فهو يرفض ضمنياً بأن تسمى الحضارات والفنون باسم الشعوب التي كانت السبب الرئيسي في إفـرازهـا وبلوغ ذروتهـا لذلك هو مطالب بأن يعيـد النظر في بقية التسميات المتعارف عليها عند الخاصة والعامة .

رابعاً: أنه حتى لو أثبتت التحاليل العلمية أن الفن الاسلامي هو فعلا وارث لفنون عربية عريقة ومتواصلة الحلقات فذلك لايكفي وحده لنسبته إلى العرب لأنه لولا الاســلام الذي جاء به العـرب إلى غيرهم من الشعـوب لما عرفت تلك الفنون والتقاليد المصير الرائع الذي عرفته بعد الاسلام . لذلك نحن نطالب باطلاق كلمة عربي على فنون الاسلام لا لكونها تحمل في طيّاتها رواسب من التراث الجـاهـلي بل لكـون العـرب ـ حاملي الاسلام إلى شعوب الدنيا ـ كانوا السبب الأصلي في بروز تلك الرواسب ونموّها وانتشارها بانتشار الاسلام على جزء كبير من البسيطة .

خامساً: أنه لايجوز الشك أو التشكيك في «اسلامية» تلك الفنون حتى لو كانت عربية أصيلة أو أعجمية أو بيزنطية لأنها نشأت في دولة الاسلام والاسلام لايسمح بأن تتمـادى أو تقـام على أرضه تقاليد وعادات أو صيغ وأشكال لاتساير أغراضه . بل لابد من أن نركز في المستقبل على بحث هذا الوجه المميز من وجوه الفنون الاسلامية مع متابعة التحاليل الموضوعية المعهودة الهادفة الى ابراز مساهمة الشعوب في بناء صرح هذا الفن الجديد العربي الذي أسهم مساهمة كبيرة في تطوير الفنون القديمة موجّهاً نموّها نحو اتجاهات حديثة لانعتقد أنها عرفت مثيلا لها في سابق الحضارات .



الهوامش

(1) Henri Terrasse, **L'Art hispano - mauresque des origines** au XIIIe. Aiècle, Paris, 1932 .

(٢) المصدر السابق وصلاح الدين المنجد، **المستشرقون الألمان** ، بيروت ١٩٧٨ حيث ابرز المؤلف في مقدمة الكتاب مواقف هذه المدرسة من التراث العربي على العموم .

(٣) هـ . تيراس ، المصدر نفسه

(٤) المصدر السابق

(٥) رغبة منّا في اثراء هذا العمل واعطائه مزيداً من الدقة عمدنا الى تكثيف الاستشهادات اما باعادة النص كاملا بعد ترجمته للعربية أو بتلخيصه .

(٦) كان اعتمادنا على النص الفرنسي الأصلي :

Alexandre Papadopoulo, **L'Islam et L'Art Musulman** Editions L.Mazenod, Paris, 1976.

(٧) هـ . تيراس المصدر السابق

(٨) المصدر السابق

(9) G. Bell, **Palace And Mosque at Ukhaidir.** Oxford, 1974 P.VII.

الترجمة العربية من فريد شافعي **العمارة العربية في مصر الاسلامية** ، القاهرة ١٩٧٠ . ص ٣٩ .

(10) Lammens, **Taif à la veille de l'hegire,** Melanges de l'Université de Saint - Joseph, Beyrouth, VIII,P. 183. Idem la Syrie, 5,P.88 .

(11) K. A. C. Creswell, **Early Muslim Architecture** Vol. 1,P.7

(١٢) المصدر السابق .

(13) G. Marcais, **L' art musulman,** P.U.F., 1962

وترجمة عفيف بهنسي ، **الفن الاسلامي** ، دمشق ١٩٦٢ .

(١٤) المصدر السابق

(١٥) هـ. تيراس ، المصدر نفسه.

(١٦) ذهب عفيف بهنسي الى عكس ذلك اذ يرى أن العقود والقباب والآقبية هي من العناصر الأساسية للفن العربي قبل الاسلام وبعده . انظر **جمالية الفن العربي** ، الفصل الرابع (الوحدة في الفن العربي) .

(١٧) هـ . تيراس، المصدر نفسه .

(١٨) المصدر السابق

(١٩) علاوة عن هـ . تيراس يمكن ذكر برانشفيك في اطروحته حول أفريقيا في عهد الدولة الحفصية .

R. Brunschvig la Berbérie orientale Sous La dynastie des Hafsides des origines ala fin du XVe siècle, Paris, 1940 .

انظر أيضاً ماأبديناه من ملاحظات في هذا الصدد :

عبد العزيز الدولاتي، **مدينة تونس في العهد الحفصي** ، منشورات سراس تونس ١٩٨١ .

(20) L. Golvin, **Essai L'architecture religieuse musulmane** T. I. (Generalités) 1970; T.II (L'Art religeux des Umaygades de Syrie) 1971; T.III, (L'Architecture religieuse des "Grands Abbassides" 1974 .

(21) G. Marcais, **L'Architecture musulmane, Paris, 1954.** نخص بالذكر كتابه الفخم

(٢٢) انظر الحاشية عدد ٢٠ .

(23) L. Golvin, **Quelques aspects de l'architecture domestiques** en R. AYC. E.R.R.C. Aix - en Provence, T.II,P.115
L. Golvin, **Aperçu sur les Techniques de construction a Sana à (Republique Arabe du yemen) Bulletin d'Et. Orient Annéé 1979**

(24) L. Golvin, **quelques réflexions sur la formation de l'esthétique musulmane dans Mélanges** d'Islamologie dediés à la Mémoire de A. Eel; Correspondance d' Orient, Volume II, publications du centre pour L' Etude des problèmes du Monde Musulman contemporain .

(25) Du même auter: **la mosquée,** Publ. inst. D'Et. sup. islamiques d' Alger, 1964, P. 34et **Essai sur l' Architecture religieuse musulmane** op.cit, T. I, P.27 .

(26) **Quelques refexions sur la formation,** P.201

(٢٧) المصدر نفسه ص ٢٠٢
(٢٨) المصدر نفسه ص ٢١٠
(٢٩) المصدر نفسه ص ٢١٢
(٣٠) المصدر نفسه ص ٢٠٠
(٣١) بابادوبولو ص ٢٢و٢٧
(٣٢) المصدر نفسه من ص ٣٩ الى ص ٤٦
(٣٣) المصدر نفسه ص ٢٣
(٣٤) المصدر نفسه
(٣٥) المصدر نفسه ص ٢٥
(٣٦) المصدر نفسه ص ٢٦
(٣٧) يرى اوليق غرابار هو أيضاً أن النقش العربي ليس مجرد زخرفة بل كانت له وظيفة رمزية ومعان كثيرة يصعب تفسيرها كلها مما يعطيه قيمة تذوقية لاحدَّ لها (**تكون الفن الاسلامي** ص ١٩٠) . ويبيّن علي اللواتي كيف أن الزخارف النباتية بتشعب تكويناتها اللانهائية وحرية حركتها التائهة تفرض الرجوع بالنظر الى النفس الداخلية التي تملي على الضمير الغوص في التأمل والابتهال ... ذلك أن تردّد عناصر الزخرفة وكثافتها البالغة تؤدي في الحقيقة الى لاقراءة الاشكال أي «جمالية الغياب» ... فتلتقي المساحة المكثّفة الزخارف بالمساحة الخالية تماماً التي تمثّل نوعاً آخر من اللاقراءة أي «الغياب» هكذا بسبب فقدان المعاني تحدّد العربصة في حركتها اللانهائية فضاء جماليا منفصلا بذاته تذكرنا ذراته بصفة مدهشة بنسق الذكر والابتهالات ....

Âli Louati, **réflexions sur les conceptions musulmanes de l' espace en Architecture et dans les Arts Plastiques,** 1982. (Communication au Congrés d' Istamboul sur les espaces dans l'architecture et les arts Plastiques musulmans) .

(٣٨) بابادوبولو ص ٢٧
(٣٩) المصدر نفسه : انظر مثلا ص ٢٨و٣٢ : الارث اليوناني والاسهامات اليعقوبية والنظرية ص ٣٤ .. يرى عفيف بهنسي عكس ذلك تماماً أي أن الفن البيزنطي هو فن شرقي محض أكثر منه عربي كالفن الساساني (جمالية **الفن العربي**، اصول العمارة العربية)

(٤٠) لايعتقد عفيف بهسني (**جمالية الفن العربي ص٢٠**) وعلي اللواتي (**جمالية الرسم الاسلامي** ص ١٠) وغيرهما كل لأسباب معينة أن الرسم الاسلامي قد نشأ على هامش الحضارة بسبب المنع . ومع ذلك فهما لايوافقان بابادوبولو على كل ماجاء به من تفسيرات (ص ٤٨ ومقاله حول جمالية الرسم الاسلامي ترجمة علي اللواتي ٣١) لكن الرأي السائد عند أغلبية المسلمين هو أن الرسم الاسلامي قد نشأ وتطور في ظروف قمعية أو بالأحرى خارج نطاق الشرعية الدينية (زكي محمد حسن مثلا في **أطلس الفنون الاسلامية** أو بشرفارس وغيرهما كثير) .

(٤١) المصدر نفسه ص ٩٦

(٤٢) المصدر نفسه ص ٤٢

(٤٣) المصدر نفسه ص ١١٥ وجمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٤) المصدر نفسه ص ١٠٢

(٤٥) المصدر نفسه

(٤٦) المصدر نفسه ص ١٢٢ : الرمزية التصوفية

(٤٧) جمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٨) جمالية الرسم الاسلامي ص ١٣

(٤٩) المصدر السابق

(٥٠) بابادوبولو ص ٢٣٠

(٥١) المصدر نفسه ص ٢٢٩

(٥٢) المصدر نفسه ص ٢٣٠

(٥٣) انظر بالخصوص ماكتبه لوسيان قولفان في الموضوع حيث لخّص مواقف عدد من المؤرخين L. Golvin, **Essai sur l'architecture religieuse**, TI, P.114etsq. وهو يعتقد أن المساجد الأولى لم تكن تحمل أية علامة على جدار القبلة على عكس ماأتجهنا اليه في هذا المقال . ولا يستبعد أن بدعة المحراب أول ماظهرت بمسجد الرسول (ص) على أيام الوليد . لكنه ليس متأكداً من أصولها أهي حنية هيكل الكنيسة أم هيكل الكنائس القبطية الذي هو رأي كرسول في : **Early Muslim Architecture** وديازي .P. 98 - 99 E. Diez, E.I, Ier Edit. t.III, P. 551et sq أم هي ابتكار اسلامي بحت كما يراه أحمد فكري في :

A. Fikry, **nouvelles recherches sur la grande mosquée de Kairouan p.62**

أم هي مستوحاة من القصور الأموية كما حاول اثباته سوفاجي :

J. Sauvager, la mosquée omeyyada de Medinea, Paris, Van Oest, 1974, P. 145 .

ثم يستخلص قولفان أنه يصعب رفض التأثرات المسيحية وبالأخص القبطية أوربما السامية .

لكنه لايعتقد وجود تأثير عربي مباشر لأنه ليس هنالك مايثبت في نظره وجود عمارة دينية عربية تعود الى ماقبل الاسلام .

ولا بد هنا من التلميح الى ماكتبه الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري في محاضرته في المؤتمر التاسع للآثار بصنعاء ١٩٨٠ التي عنوانها : أثر الفنون العربية قبل الاسلام في الفن الاسلامي حيث لم يستبعد أن المحراب الاسلامي الذي ظهر خلال العصر الأموي له صلة بالمحاريب المعروفة في الجزيرة العربية قبل الاسلام (في المكان الأثري المسمّى مدائن صالح) .

(٥٤) السيوطي . اعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب (مخطوط بدار الكتب المصرية ورقات ١١٨ ـ ١٢٠ ذكره فريد شافعي في العمارة العربية في مصر الاسلامية)

(٥٥) بالخصوص لامنس Lamnens, Ziad, P.33,7

(٥٦) يبيّن فريد شافعي (العمارة العربية ص ٦١١) أنّ المحاريب ظهرت في أيام الرسول بمسجده في المدينة وفي مسجد قباء وذلك منذ السنة الثانية للهجرة على الأقل ...

(٥٧) حضــر هذا الملتقى جمــع من المستشــرقين نخص بالذكر منهم أولاق غرابار ومن المؤرخين المسلمين الشيخ الأزهري أحمد الواقي والاستاذ رشيد بورويبة ...

(٥٨) فريد شافعي (العمارة العربية) .

(٥٩) انظر بالخصوص ما أوردناه في **مدينة تونس في العهد الحفصي**، دار سراس للنشر تونس ١٩٨١ص ١٩.

(٦٠) سبق لسـوفـاجي ان استعمـل هذا الـرمـز لتفسير نشأة المحراب عن طريق العمارة المدنية الأموية (انظلي سوفاجي المرجع السابق نفسه) . وبرغم أن بابادوبولو يخالفه في هذا التفسير بالذات فهو يرى أن الرسول كان يستعمل منبره «كالعرش» يجلس عليه حتى خارج أوقات الصلاة لمخاطبة المسلمين (بابادوبولو ص ٢٢٩) .

(٦١) حاول بشـر فارس منـذ زمـان تفسير الرقوش العربية بتعاليم الدين والفلسفة الاسلامية (انظر سر الزخرفة الاسلامية باريس ١٩٤٨) .

ولا بد من الاشارة الى محاولات عدد من المستشرقين مثل :

Prise d' Avesne, **l'Art Arabe... 1877**

أو

P. Eiraben, **Essai de Philosophie de** l' Arabesque (Actes du xIve congrés int. des Orientalistes) Alger. 1905, 2e Partie, Uroux Paris, 1907, P.15

أو

E. Kuhnel, Die Arabesque, 1940

وغيرهم كثير من المعاصرين الذين سبق أن ذكرنا مؤلفاتهم ...

(٦٢) برغم كل التقدير الذي يكنّه عفيف بهنسي لجورج مارسي فهو لم يمتنع من التصريح في خصوصه : «اننا لانستطيـع أن نطـالب من مستشـرق بعيـد عن تاريـخ العـرب وبعيد عن روح الاسلام وخلفياته الروحية القـديمـة أن يحلل الأمـر أفضل من ذلك» وهو يعني هنا قول المؤرخ الفرنسي «أن الزخرفة الاسلامية هي انشـاء ذهني تام تقـريبـاً» كما يعيب على بوركهاردت T.Burkhardt. Art **of Islam** London 1976 الذي عاش جل حياته في بلاد عربية وآمن بالاسلام ودرس تاريخ وحضارة هذه الأمة من الداخل «عدم قدرته على الغوص في أعماق ضمير الفن الاسلامي» (**انظر جمالية الفن العربي** ص ٨٥) .

(٦٣) ينفـرد بابـادوبـولـو بهـذا الـرأي بالنسبـة لمعظم المستشرقين الذين يعتبرون العمارة الاسلامية من أهم ماافرزته الحضارة العربية .

(٦٤) انظر بوركهاردت ، المرجع السابق وكذلك علي اللواتي **(Réfexions sur les conceptions P.8)**

(٦٥) انظر مدينة تونس في العهد الحفصي ص ١٩ وكذلك المدينة العربية في تونس ، نشر وزارة الشؤون الثقافية (المدينة العربية مرآة للمجتمع الاسلامي) .

(٦٦) بابادوبولو ص ٢٢

(٦٧) رحب لوسيـان قولفـان «بمغـامـرة بابـادوبولو التي وصفها «بالخيالية» لأنه حاول من خلالها ادراك صميم الحسـاسيـة الجمـالـيـة الاسـلامية بنظرة واسعة وشاملة لكل الميادين . وبرغم انتقاداته فهو لايعتقد أن الطريق التي افتتحها بابادوبولو يجب غلقها باستخفاف (Erasmus, Vol.31 No 19 Annee 1979 P.684)

(٦٨) على الرغم من أن العرب لم يكونوا في أية فترة من فترات تاريخهم القديم شعباً جديداً لنتمعّن مثلا في القرآن وفي كل مايحمله من شهادات على حضارات اندرست يجوز لنا بكل شرعية أن نربط دخولهم التاريخ من بابه الكبير بنزول كتابهم المقدّس في الثلث الأول من القرن السابع (مقدّمة جاك بارك لكتاب مارك بارجي : **العرب**)

Marc Bergé, **Les Arabes** .. Edit, Lidis, Paris, 1978 .

(٦٩) ايتنغهـاوزن، الـرسم العـربي، ترجمـة عيسى سلمـان. بغـداد. علقت ج. سورد ال طومـين على هذه التسميـة مبـديـة موافقتهـا على المعنى الحضـاري العـام جداً الـذي يجب اعطاؤه لكلمة عربي لا المعنى الخـاص أي فنّ بلاد العـرب أوفن العـرب كشعب أو امـة ومـع ذلـك فهي تفضّل كلمة إسلامي أوعربي - اسلامي - انظر :

Revue des El tu des Islamiques, Année 1963, Tome XXXI

ويفسر أولاق غرابار انه يخيّر كلمة اسلامي لمفهومها الحضاري البارز الخارج عن اطار ديني (كتسمية مثلا فن بوذي أوفن مسيحي) لأن الفن الاسـلامي يحمـل تحت لوائـه فنـونا ذات طابع ديني كالفن الاسلامي المسيحي أو القبطي المسيحي :

O. Grabar, **The Formation of Islamic Art, 1973**

تجنبـاً لكـل التبـاس الا يحسن والظروف كما بين غرابار أن نتخلى عن كلمة اسلامي ونستعمل كلمة عربي بمفهومها الحضاري الواسع كما فعل ايتنغهاوزن ؟

(٧٠) عفيف بهنسي «جمالية الفن العربي» ، ص ٢٢

(٧١) المصدر نفسه ص ٤٨

(٧٢) المصدر نفسه ص ٥٠

(٧٣) فريد شافعي ، العمارة العربية ... ص ٢٤

(٧٤) عفيف بهنسي ص ١١

(٧٥) المصدر نفسه ص ١٢

(٧٦) فريد شافعي ص ٥٣

(٧٧) المصدر نفسه ص ٥٩

(٧٨) يمكن للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تتبنى في نطاق مؤتمرات الآثار التي تنظمها دورياً تنظيم ملتقى يجمـع بين البـاحثين العرب والمستشرقين يكون موضوعه أصول الفنون العربية الاسلامية وتكوين جمالية الفنّ العربي أو الاسلامي .

(٧٩) عفيف بهنسي ص ١٩ : أ منـع الاسـلام التصـويـر أم حافـظ على الشخصيـة الفنيـة القـوميـة؟ وكذلك ص ٨٥و٨٦ : مسألة منع التصوير التشبيهي .

(٨٠) أكد بهنسي هذه الفكرة في عدّة مناسبات وهو لايستأثر بها لكنه يثبت أن المرحلة العربية الاسلامية ستبقى ذروة لانظير لها في تاريخ الذروات الحضارية ص ٢٤ .

(٨١) بين الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري أن اهتمام الفنّان العربي قبل الاسلام بالنحت والتشكيل انّما كان اهتمـامـاً دينيـاً صرفـاً حتى إنّ مانجده في بلاد الشام من تماثيل لملوك أوملكات فقد وجد في أماكن لها ارتباط بالعبادة كالمعابد والمقابر . لذلك عندما جاء الاسلام بالوحدانية ونبذ الأوثان لم نجد بعد ذلك اصراراً قوياً على فن النحت والتشكيل لأنّ الارتباط الديني القديم لايتماشى مع مبادىء الدين الجديد . فكان أول عمـل هزّ مشـركي مكة هو تكسير النبي صلى الله عليه وسلم للأصنام حول الكعبة وتعقبه لأصنام أخرى في أماكن ومدن مجاورة (من المحاضرة التي ألقاها الدكتور بصنعاء بمناسبة المؤتمر التاسع للآثار ص ٤) .

(٨٢) لاشك أن الحفريات والبحوث الجارية في المملكة العربية السعودية ستأتي بثمارها عن قريب وستزيل اللثام على العديد من التساؤلات (انظر عبد الله المصري : الآثار في المملكة العربية السعودية ، الرياض سنة ١٩٧٥

(٨٣) يقـول مارك بارجي «ان هنـالـك تاريخـا خاصـا بالعـرب بفضل الرجال الذين وضعوا أسسه على مستوى المسؤولية وبفضل اللغة التي ماانفكت تفرض نفسها في ميادين السياسة والديبلوماسية والاقتصاد والمالية والعلوم والتقنيـات والفكـر والفن» وبفضـل الاسـلام وهو في الوقت نفسه دين وحكمة ودولة الذي ظهر بلغة «القرآن العربي» وعلى يدي «الرسول العربي» (العرب ، المصدر نفسه ص ١٢) .

الفصل الرابع عشر

الاقتصاد والمعاملات البنكية



الزكاة عند شاخت
والقراض عند يودفيتش
دراسة وتقويم

الدكتور محمد أنس الزرقاء
أستاذ الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز
جدة - المملكة العربية السعودية



اصطلاحات البحث

ر = أنظـــــر.

ف = فقرة. والاحالات هي إلى هذا البحث ما لم نصرح بمرجع آخر.

مثـال: (ر: ف ٣/١/٥) تعني: أنظر الفقرة ٣/١/٥ من هذا البحث.

الاحالات جميعا هي للاسم الأخير لكل مؤلف، ولبحثه أوكتابه المبين في قائمة المراجع.

ت = (توفى سنة ....)



الزكاة عند شاخت، والقراض عند يودوفيتش

دراسة وتقويم

(١) هدف البحث ونطاقه ومنهجه:

الهدف العام لهذا البحث هو تقويم دراسات بعض المستشرقين في مجال الاقتصاد والمعاملات المصرفية (البنكية)، ويتناول التقويم كلا من المنهج والمضمون. وقد اخترنا في مجال الاقتصاد بحث الأستاذ جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الاسلامية (ر: شاخت ١٩٣٨م). كما اخترنا في مجال المعاملات المصرفية ما ورد حول عقد القراض في كتاب ابراهام يودوفيتش: الشركة والربح في الاسلام خلال العصور الوسطى (ر: يودوفيتش).

وسبب اختيارنا لهذين الباحثين انهما علمان شهيران في حقلهما. فشاخت كان يعتبر - إلى حين وفاته في عام ١٣٨٩هـ (١٩٦٩م) - شيخ المستشرقين الاخصائيين في دراسة الشريعة الاسلامية[١]. أما يودوفيتش فهو من المستشرقين المعاصرين المرموقين[٢].

(*) دكتور في الاقتصاد والاحصاء، وأستاذ الاقتصاد المشارك، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي - جامعة الملك عبد العزيز - جدة. ويود الكاتب تسجيل شكره للمركز وللجامعة على تيسير سفره للاطلاع على مراجع متصلة بهذا البحث. كما يشكر د. جعفر عبابنة ود. محمد أبو فارس ود. ابراهيم السامرائي على ايضاحات أشير إليها في القسم (٣)، ود. رفيق المصري لاطلاعي على دراسته غير المنشورة (الجامع في أصول الربا) وملاحظات دقيقة حول الأقسام (٦ - ٨)، ود. محمد نجاة الله صديقي لاقتراحات عديدة هامة حول خطة البحث ومضمونه. والكاتب مدين، في كثير من التفاصيل الشرعية عن الزكاة، لكتاب (فقه الزكاة) للعلامة د. يوسف القرضاوي. كما انه مدين جدا لوالده الأستاذ مصطفى الزرقاء على إيضاحات ومناقشات مفصلة وبخاصة حول الأقسام ٦ - ٨ من البحث.

على أن المذكورين لم يطلعوا على الصيغة الأخيرة من البحث، كما أن الكاتب لم يتمكن من اتباع جميع ملاحظاتهم المشكورة، لذلك يبقى وحده مسؤولا عما يظهره من قصور أو خطأ.

وسبب اختيارنا لموضوع الزكاة ـ من بين مواضيع اقتصادية عديدة ممكنة ـ هو أنها مؤسسة اقتصادية اسلامية متميزة ومن أركان الاسلام الخمسة. أما اختيارنا عقد القراض (المضاربة) الشرعي ليمثل الأعمال المصرفية فيتطلب بعض الايضاح.

فالأعمال المصرفية الحديثة بصيغتها الاسلامية الخالية من الربا لا يتجاوز عمرها العشرين عاما[٣]. وما كتب عنها في الغرب حتى الآن كان ـ على قِلّته ـ بأقلام الاقتصاديين[٤] وليس المستشرقين فيما نعلم. فرأينا أن أقرب ما يحقق هدف هذا البحث هو أن نقوّم ما كتبه المستشرق يودوفيتش عن القراض، لأن عقد القراض ـ على قِدمه ـ هو من أهم صيغ التمويل المصرفية الاسلامية الحديثة.

وسيكون منهجنا هو البدء بعرض موجز لما كتبه كل من هذين الباحثين دون أي تعليق. ثم نتبع ذلك بتقويم مضمون ومنهج ما عرضناه.

* * *

(٢) خلاصة مقال شاخت من الزكاة:

ظهرت مقالة جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولى الانجليزية للموسوعة الاسلامية في مجلدها الرابع الصادر عام ١٩٣٨م (ر: شاخت ١٩٣٨) ويتألف البحث من (٢٣٥٠) كلمة تقريبا باستثناء فقرة المراجع في آخره.

وقد استندنا بعد النص الانجليزي إلى الترجمة العربية للموسوعة المذكورة والتي سميت دائرة المعارف الاسلامية (انظر : الشنتناوي ورفاقه)، كما اطلعنا على صيغة منقحة تنقيحا بسيطا لمقالة شاخت المذكورة أصدرها ضمن الموسوعة الاسلامية القصيرة (بالانجليزية) (ر : شاخت، ١٩٦١م) وذلك عام ١٩٦١ أي قبل وفاته بثماني سنين. وهي مطابقة حرفيا لمقالته الأولى باستثناء جمل معدودة عدلت غالبا لايضاح المقصود لا لتغيير أية فكرة سابقة.

ونلخص في الفقرات التالية أهم أفكار المقالة، مستخدمين غالبا ألفاظ الترجمة العربية المشار إليها وهي ترجمة ممتازة، لكننا لم نلتزم بها دوما بغية الاختصار أحيانا، أو ابتغاء مزيد من الدقة، إذ وجدنا في موضع أو موضعين فقط ضرورة تعديل الترجمة لتكون أكثر انطباقا مع الأصل الانجليزي. ولم نلتزم في الخلاصة التالية بتسلسل ورود الأفكار في المقال الأصلي بل جمعنا أحيانا تحت فقرة واحدة أفكارا وردت متفرقة وغير منظمة في المقال. لكننا حرصنا على ألا نورد أي عبارة لم ترد صراحة في المقال، وفي الأحوال القليلة التي اقتضت إضافة عبارة تفسيرية من عندنا، وضعنا كلامنا بين معترضتين [ ].

وأهم أفكار شاخت هي التالية:

(٢/١) تعريف للزكاة بأنها من أركان الاسلام وأنها مقدار مفروض يؤديه المسلم عن أنواع معينة من الأموال. ويصرف في ثمانية أصناف من الناس.

(٢/٢) مناقشة لغوية لمعنى ألفاظ: زكا والزكاة ثم الصدقة. ويتخلل المناقشة التأكيد في ثلاثة من مواطن متفرقة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم تعلم هذا المفهوم من اليهود. « وعلماء الاسلام يفسرون كلمة « زكاة » في العربية بانها تعني الطهارة والنماء، والحقيقة أن محمدا صلى الله عليه وسلم استعارها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، أخذا عن استعمالها عند اليهود (في العبرية - الآرامية: زاكوت) ».

وقد عدل شاخت الجملة السابقة، في الصيغة المنقحة من مقاله والصادرة عام ١٩٦١، فأصبحت: « وهذه الكلمة (الزكاة) التي ليس لها أصل تاريخي

etymology مُقنِـع في أصـول المفردات العربية، عرفها الرسول صلى الله عليه وسلم بمعنى أوسع بكثير، أخذا من استعمالها عند اليهود (في الآرامية: زاكوت)».

ومشتقات مادة (زكا) لا يكاد يكون لها في القرآن في العهد المكي سوى معنى «التقوى» الذي ليس عربيا أصيلا بل هو مأخوذ عن اليهودية.

(٢/٣) (تطـور مفهـوم الزكاة): يتضاءل في العهد المدني معنى الطهارة والصلاح في كلمـة الـزكـاة، ليحـل محله معنى العطاء. وتغدو كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الـزكـاة، حيث عرف النبي صلى الله عليـه وسلم ذلـك من يهود المدينة معرفة أدق. وقد بدأت الزكاة في مكة طوعية غير منظمة، لكنها لم تفرض الزاما إلا في المـدينـة، ويختلف العلمـاء في تحـديد وقت فرضـها بين السنة الثانية والسنة التـاسعـة للهجـرة، كما يعتبرون الأحكام العامة المتقدمة [والتي تحض على الانفاق والصدقة عموما] منسوخة بعد فرض الزكاة.

(٢/٤) وقـد استطـاع النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة أن يدخل نوعا من النظام لأخـذ الصـدقـات وصرفهـا في وجوهها، وهو النظام الذي قررته الآية ٦٠ من سورة التوبة، بيد أن ذلك لم يغير أول الأمر شيئا من طبيعة الزكاة من حيث هي صدقـة فرديـة على الـرغم من وجـود بعض الصدقات الالزامية. على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستعمل حصيلة الصدقات لمساعدة المحتاجين فقـط، بل استعملهـا عنـد الضـرورة وعـلى سبيـل التفضيـل للانفـاق على مشروعاته الحربية، وفي أغراض سياسية أخرى.

والنبي صلى الله عليـه وسلم عنـدمـا ابتـدأ في جعل الزكاة فرضا (واجب الأداء) إلى خزينة الدولة، قد اقتصر في ذلك على الضروري الذي لا بد منه، وان تنظيم الزكاة الذي حصل بعدئذ [أي بعد النبي صلى الله عليه وسلم] لم يعـرف في القـرآن وهو جزء من السنة[٥]. فالقرآن لم يحدد مقدار ما يُعطى بل قال (ويسألـونـك ماذا ينفقـون قُل العفـوَ) [البقرة ٢/ ٢١٩]. كما أن السنة تتضمن أقوالا منسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم لا تضع حدودا على فرض الزكاة. وأبو ذر من بين الصحابة يُعزى إليه القول بأنه لا يجوز لاحد أن يدخر من المال إلا بقدر حاجته. ويقال أن علياً رضي الله عنه جعل الحد الأقصى لما يجوز أن يملكه الانسان (٤٠٠٠) درهم بل ينسب إلى إمام متأخر هو مالك بن أنس القول بأن كل ادخار للمال حرام.

(٢/٥) وذكر القرآن (كما في سورة البقرة ٢/ ٢١٥)، والحديث في أكثر من موضع، من بين مستحقي الـزكـاة: الوالدين، والأقربين، واليتامى، والفقراء وابن السبيل

والسائلين والأرقاء. بل إن السنة تُثني على إعطاء الزكاة للأغنياء واللصوص والبغايا، لأن المهم في المقام الأول هو البر من حيث هو .

وفي الحديث أحوال تؤدى فيها الزكاة، لا تتفق مع نظام الزكاة الذي جاء بعد ذلك.

(٦/٢) ومهما يكن من شيء فإن طبيعة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت لا تزال غامضة ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين، ولذلك امتنع من أدائها كثير من قبائل الاعراب بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وإن بعض المؤمنين ـ ومنهم عمر بن الخطاب ـ جنحوا إلى التسليم بذلك. على أن عزيمة أبي بكر الصديق هي التي جعلت من الزكاة ضريبة لازمة ومؤسسة دائمة. وقد ساهمت هذه المؤسسة كثيرا، بفضل انشاء بيت مال الدولة، في بسط سلطان الاسلام .

(٧/٢) وظل المسلمون الغيورون، كما كانوا دوما، يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارونها، لكن نموّ الدولة وتركيز سلطانها لم يلبثا أن جعلا هذا الأمر مستحيلا من الناحية العملية.

(٨/٢) إن نظام الزكاة المفصل ينسب غالبا إلى أبي بكر وينسب أحيانا إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب، أو إلى علي بن أبي طالب.

أما الأحكام الشرعية المتعلقة بالزكاة فهي التالية حسب المذهب الشافعي:

(٩/٢) تجب الزكاة على المسلمين فقط، وهي تؤدى عن الأموال الآتية: ما يخرج من الزرع، إذا زرع ليكون طعاما، كما تؤدى عن الثمار، خاصة تلك التي وردت صراحة في الحديث وهي العنب والتمر، وعن الابل والغنم والبقر (والخيل أيضا عند الحنفية)، وعن الذهب والفضة وعن عروض التجارة.

(١٠/٢) بعد أن يبين الكاتب النصاب، ونسبة الزكاة على الزروع والثمار (١٠٪ فيما سقت السماء و٥٪ فيما سقى بجهد) وعلى الذهب والفضة وعروض التجارة (٢,٥٪) يقول: إن الزكاة لا تجب على الذهب والفضة وعروض التجارة إلا إذا ظلت حولا كاملا من غير أن تستعمل، أي إذا ظلت مكنوزة.

(١١/٢) ومال الزكاة مرصود حصرا للطوائف الثمانية من الناس الذين نصت عليهم الآية ٦٠ من سورة التوبة، والفرق الذي يذكر بين طائفتي الفقراء والمساكين تعسفي من كل وجه، وعلى كل حال اعتاد الفقهاء أن يفسروا التعريف بحيث

يكونون هم أنفسهم من احدى الطائفتين. والغارمون عند الشافعية هم الذين احتملوا دينا في سبيل الله.

(١٢/٢) وقد اختلف التطبيق العملي للزكاة عن صيغتها النظرية اختلافا كبيرا في البلدان الاسلامية المختلفة. والمكوس العالية التي لم تتوقعها الشريعة جعلت الزكاة، وخصوصا زكاة الأموال الباطنة، لا تؤدى على الاطلاق، أولم تكن تؤدى بالقدر الذي فرضه الشرع... بل إن حصيلة الزكاة لم تكن تنفق في غالبية الأحوال في وجوهها الشرعية. وكان عمال الزكاة أنفسهم أو القضاة يحتفظون في العادة بالشطر الأكبر من مال الزكاة.

(١٣/٢) ويبين المؤلف في فقرة أخيرة وجوب زكاة الفطر ومقدارها وانها مطبقة عموما في العالم الاسلامي.

* * *

(٣) تقويم لمضمون مقال شاخت:

اطلعنا على تعليقين رئيسيين على هذا المقال أولهما بقلم د. محمد يوسف موسى ـ رحمه الله ـ (موسى، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٧)، وقد تضمنته الترجمة العربية للموسوعة الاسلامية على صيغة ملحق بمقال شاخت. ثم ظهر الكتاب الفذ: **فقه الزكاة** للعلامة الدكتور يوسف القرضاوي متضمنا في مواطن عديدة (ص ٣٩ و٨٨ ـ ٩٢ و١٨١ ـ ١٨٣ و١٩١ و٩٢١) مناقشة لآراء شاخت في مقاله ذاك. وكلا التعليقين دقيق وهام نوصي القارىء بالرجوع إليه. وهما منصبان على مضمون المقال أساسا دون منهجه. ولن نكرر هنا ما ورد فيهما إلا عندما يقتضي المقام ذلك، وحينئذ نورده باختصار مع الاحالة الصريحة عليهما.

(١/٣) ـ الافتقار إلى الدقة:

ونقصد به اطلاق تعميمات تحتاج إلى تقييد، أو اغفال تفصيلات مهمة تتعلق بمبدأ عام، أو استعمال عبارات مجملة بينما يقتضي المقام التعبير عن معنى واحد لا غير. وعدم الدقة في العبارة والفكرة لا يكاد يخلو منها مقطع واحد من هذا المقال. ومن أمثلتها ما يلي:

(٣/١/١) يقول شاخت (ف ٢/ ٣ أعلاه) إن العلماء اختلفوا في وقت فرض الزكاة بين السنة الثانية والسنة التاسعة. وكانت الدقة تقتضي أن يبين أن المشهور بين العلماء هو انها فرضت فيما بين السنة الثانية والخامسة للهجرة. بينما القول بأنها فرضت في التاسعة ضعيف[٦]. كما أن قوله بأن العلماء يرون أن الزكاة نسخت ما تقدمها من أحكام الانفاق والصدقة ليس دقيقا، بل هو رأي لبعض العلماء، والراجح عند المحققين أن الزكاة فصّلت بعض أشياء كانت واجبة في الأصل وتركت أشياء أخرى على وجوبها الأصلي. (للتفصيل ر: القرضاوي ص٣٤٥ ـ ٣٤٧ و٩٨٥ ـ ٩٩٢، وأنظر أيضا: موسى ص٣٦٢ ـ ٣٦٣).

(٣/١/٢) يقول شاخت (في ٢/ ٤ أعلاه) إن النبي عليه الصلاة والسلام جعل الزكاة فرضا واجب الأداء إلى خزينة الدولة، وله عبارات أخرى نظيرها (كما في ٢/٦) قد توهم بأن الزكاة هي من ايرادات الدولة. والحقيقة أن نظام الزكاة بنص القرآن الكريم وواقع السنة النبوية يوجب فصل ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة. ولم يشر مقال شاخت إلى ذلك، بل استخدم عبارات توهم العكس.

(٣/١/٣) يقول شاخت (ف ٢/ ٩) إن الزكاة تجب على الذهب وعروض التجارة،

لكن يضيف (ف ٢/ ١٠) إنـه يشتـرط لوجـوب الزكاة عليها أن تبقى مكنوزة من غير أن تستعمـل حولا كامـلا، وهـذا غير دقيق. إذ لا يشتـرط أبدا عدم الاستعمال أو الكنز. بل المـذاهب مجمعـة على أن الأمـوال النقـدية كالذهب والفضة لا بد من تزكيتها إذا بلغت النصـاب دون أي استثنـاء، سواء استعملت أم كنـزت، وسـواء استثمـرت أم عُطّلت. ويشتـرط الشـافعيـة (الذين التزم بذكر مذهبهم) ملك ما زاد على النصاب طيلة الحول، و هذا يتحقق لدى التجار مثلا بتقلب مالديهم، خلال السنة نفسها، من عروض إلى نقود ثم إلى عروض، وهكـذا. وهـذا يقتضي، عنـد جمهـور الفقهاء، أن على التاجر إذا حَلّ موعد زكاته أن يقوّم عروضه ثم يضيف قيمتها إلى ما لديه من نقود، ويخرج من ذلك كله ربع العشر (القرضاوي ص ٣٢٣). فلا يصح أن نَصِف العروض أو النقود التي زكيت بأنها مكنوزة غير مستعملة.

كما أغفل شاخت حكما في غاية الأهمية، وهو أن أرباح التجارة تخضع للزكاة عند تزكية عروض التجارة، أي إن الزكاة تُخرج عن رأس المال والربح.

(٣/ ١/ ٤) يقـول شاخت في معـرض بيان (في الرقاب) من بين مصارف الزكاة: «أما الأرقاء الذين يستحقون نصيبا من مال الزكاة فالفقهاء عدا المالكية يرون أنهم هم الذين وقعت مكاتبة بينهم وبين من يملكونهم، لفك رقابهم من الرق». وهذه العبارة تشعر بأن المالكية خالفوا قول الجمهور بأن الرقاب هم المكاتبون، لكن لا تُبين ما رأى المالكية في المسألة. والصحيح هو أن الرقاب في الآية الكريمة **قد يقصد بها إعانة العبيد المكاتبين** بمـال **يفتـدون** به أنفسهم (وإلى هذا ذهب الشـافعي وأبـوحنيفـة والحسن البصـري وسـواهم)، **أو شراء العبيـد و إعتـاقهم** (وهـذا ليس مذهب مالـك وحده بل مذهب ابن حنبـل واسحق وأبي عبيـد) **أو يقصـد بها الأمران جميعا**، وإليه ذهب الزهري وسواه (ر: القرضاوي ص٦١٦ ـ ٦١٨، ومحمد خان: ص٢٨٢).

(٣/ ١/ ٥) وتعـريف شاخت للغـارمـين بأنهم عند الشافعية «هم الذين احتملوا دينا في سبيل الله» هو تعريف مبهم وناقص. فالحقيقة أن الغارم عموما هو من لحقه دين ثقيـل لا قِبـل له بوفائه (مصطفى الزرقاء «نظام التأمين..» ص٣٨٥). والشافعي ومالك وأحمـد يرون أن للغـارم نصيبـا من الزكاة سواء أكان دينه أصلا لمصلحته الشخصية المشروعة (كنفقة أو كسوة أو زواج أو علاج)، أو كان دينه لمصلحة غيره، كمن يلتزم مالا ليصلح بين جماعتين متشاجرتين(٧).

وشـاخت يشـير إلى هذا النـوع الثاني من الدين بتلك العبارة الغامضة ويتجاهل النوع الأول كلية.

(٣/١/٦) تعقب د. محمد يوسف موسى ـ رحمه الله ـ في تعليقه الذي سبقت إليه الاشـارة عبـارات شاخت التي تفتقـر إلى الـدقـة: منها ما يتصل بسهم المؤلفة قلوبهم، وسهم (في سبيل الله)، وشروط زكاة الماشية، وزكاة الحليّ والمعادن، وسهم العاملين عليها. وكثرتها تحول دون تلخيصها هنا.

(٣/٢) ـ أغلاط صريحة:

(٣/٢/١) قال شاخت إن كلمة (زاكوت) تعني بالعبرية ـ الآرامية: الطُهْر، وهذا صحيح. ولكن ملاحظاته على كلمة (زكاة) في اللغة العربية هي سلسلة من الأغلاط.

فالعبـريـة والآراميـة والعربية هي من اللغات السامية التي تشمل أيضا البابلية وسواها. وهناك جذور كلمات مشتركة بين هذه اللغات لا يمكن علميا الجزم بأن إحداها نقلتهـا عن الأخـرى، بل قد تكـون عائـدة إلى أصـل مشترك بين الجميع. وقول شاخت بانتقال كلمة (زاكوت) من العبرية والآرامية إلى العربية، هو مجرد زعم لا دليل عليه. **وهو في هذا الزعم يتبع نهجا شائعا بين علماء اليهود، في الاصرار على نسبة كل الكلمات المشتركة بين اللغات السامية إلى اللغة العبرية .**

ويـلاحـظ في هذا الشأن أن سبق **تدوين** كلمـة معينة في إحدى هذه اللغات ليس دليـلا على سبق **وجـود** تلك الكلمة أو استعمالها في تلك اللغة دون غيرها. كما يلاحظ أن العربية إلى حين البعثة كانت تعتمد المشافهة والحفظ، وكان التدوين فيها نادرا.

وقـد بين د. مهـدي علام من قبـل (ص ٣٥٦ حاشية ب) أننا حتى لو سلمنا جدلا بأن كلمة (زكاة) منتقلة إلى العربية من العبرية، فإن ذلك سابق للاسلام كما هو ثابت في كتب اللغـة، فكيف يصـح الادعـاء بأن النبي صلى الله عليـه وسلم اقتبس معنـاهـا من اليهـود. ونضيف بأن معنى زاكـوت بالعبـريـة ـ الآرميـة هو[٨] الطهـر والبـراءة والحق والكسب. وهي لا تدل في أي من معانيها العبرية هذه على واجب ديني أصلا، ناهيك عن واجب ديني له قواعد وضوابط محددة، شأن مفهوم الزكاة الخاص في الاسلام.

أما إنكار شاخت بأن يكون لكلمة الزكاة أساس (اتيمولوجي) في أصول المفردات العـربيـة، فيسهـل تمحيصه بالرجوع إلى لسان العرب (للعلامة ابن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ) وغـيره. حيث ذكـر في اللسـان أن الـزكـاة (من زكا يزكو) تعني في أصل اللغة: النمـاء، والبـركـة، والطهـارة، والصـلاح، والمَـدح (ومنـه: زكّى نفسه أي مدحها). وقد استعملها القرآن الكريم بجميع هذه المعاني إضافة إلى المعنى الاصطلاحي الاسلامي وهـو زكـاة المـال المعـروفـة. وجملة هذه المعاني تلائم نمط التطور الاتيمولوجي المعروف لمعظم الكلمات العربية، الذي ينطلق من معنى حسي (وهو هنا النّماء) إلى معان مجازية، ثم إلى معان اصطلاحية. فليست كلمة الزكاة بِدعاً بين الكلمات العربية.

وقد تبين لي بالاستقراء أن حرفي (زك) لهما امتداد عميق في المفردات العربية، إذ يدلّان في كل مادة ثلاثية أصلية تبدأ بهما على معنى عام هو: الامتلاء والكثرة، ثم يتحدد المعنى الخاص للكلمة بحسب الحرف الثالث. فقد ورد حرفا (ز ك) في معجم لسان العرب في مطلع ثماني مواد هي:

١ ـ زَكَأَ (بالهمز)، وهو زُكَأَةٌ، من معانيها: هو كثير النقد حاضِرُهُ.

٢ و ٣ ـ زَكَب وزَكَت الإناء: مَلأه.

٤ ـ زَكَر الإناء: مَلأه. والزُكْرَةُ: وعاء من أدَم.

٥ ـ زَكّ الرجلُ زَكَكاً وزكيكاً: مشى يقارب الخَطْو ويُكثِر الرفع والوضع، «وكثرة الخطوات قد تدل على السرعة، لذا يقال: زَكّ، إذا عدا في مشيه، وقد تدل على الضعف والهرم، لذا يقال: زُكّ الرجل زَكّاً وزَكَكاً إذا هرِم، أو ضَعُف من مرض». وزَكّ القِربة: مَلأها[٩].

٦ ـ زُكِمَ الرجلُ: أصابه الزُّكام المعروف. والزُكام مأخوذ من الزَكْم والزَكْب وهو المَلْء.

٧ ـ زَكِن زَكَنا وزَكانةً: كان ذا فطنة وحدس صادق. (وهذا دليل زيادة الفهم).

٨ ـ زكا يزكو، وقد تقدم.

وقد بلغ شرح ابن منظور لهذه المواد الثمان وإشتقاقاتها وشواهدها أكثر من (١٧٦٠) كلمة، أي ما يقارب ثلاثة أرباع مقال شاخت عن الزكاة.

والنتيجة العامة لهذا الاستقراء هي أن كلمة الزكاة ليست كلمة منفردة، بل تنتمي إلى اسرة كبيرة من الكلمات العربية تتميز بحروف مشتركة (ز ك) ويجمع بينها معنى مشترك (الكثرة) وتمتاز جميعا بثرائها في المشتقات. وهذه هي صفات الكلمات الأصلية في اللغة، لأن الكلمات المقترضة من لغات أخرى تكون عادة جامدة غير منتجة للمشتقات الكثيرة، كما تكون مقطوعة الصلة بسواها من الكلمات.

فلا يسعنا في ضوء ما تقدم إلا أن نقول: إن انكار وجود أساس لكلمة الزكاة في أصول المفردات العربية يدل على زَكّك (ضعف) شاخت علميا لا على زَكانته.

(٣/٢/٢) فإذا انتقلنا الآن إلى تصور شاخت عن تطور معنى الزكاة (ف ٢/٣ آنفا) رأينا أيضا أنه لا أساس له.

فقد أوضح د. القرضاوي (ص ٣٩ و٥٨ ـ ٥٩) أن القرآن الكريم استعمل الزكاة **بمعنى ايتاء المال** مرات كثيرة منذ أوائل العهد المكي (سورة الروم ٣٩، وسورة فصلت ٦ ـ ٧، وسورة لقمان ٤، وسورة النمل ١ ـ ٣، وجميعها مكية، وهناك أمثلة سواها) مما يناقض زعم شاخت أن ابتداء استعمالها في الاسلام كان بمعنى الطهارة قبل أن يظهر بالتدريج معنى ايتاء المال. والصحيح أن القرآن الكريم استعملها في كلا العهدين المكي والمدني بالمعنيين معا.

ونضيف بأن التشـابـه بين الأديـان عمـومـا له أحـد ثلاثة تفسيرات من الناحية المنطقية: (أ) الاتفاق أي المصادفة، (ب) نقل المتأخرعن المتقدم، (جـ) وحدة المصدر. والقـرآن الكـريم يؤكـد بالنسبـة للأديـان السماوية وحدة مصدرها الإلهي ووحدتها في المبـادىء الكبـرى (وليس دومـا تماثل تشريعاتها). وواضح أن من لا يؤمن بالرسالات السمـاويـة أصلا أوبرسالة محمد عليه الصلاة و السلام ـ مثل كثيرمن المستشرقين ـ يتجاهل تماما التفسير (جـ) لأنه يخالف موقفه المذهبي، لكن المنطق يقتضي من هؤلاء أن يقـروا بأن وحـدة المصدرتكفي وحدها لتفسيرتشابه الأحكام حيثما وجد. وقد صرح القـرآن الكـريم في حديثـه عن سيدنا ابراهيم عليه السلام (ووهبنا له اسحق ويعقوب) (وأوحينـا إليهم فعـل الخيرات واقام الصلاة وإيتاء الزكاة..) [الأنبياء ٧٣]. وفي حديثه عن سيدنا عيسى عليه السلام (وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا) [مريم ٣١][١٠]. وهـذا كمـا قدمنـا لايقتضي تمـاثـل تشـريع الزكاة التفصيلي بين هؤلاء الرسل عليهم صلوات الله، لكن يدل على أن الحث عليها مشترك بينهم .

(٣/٢/٣) تتضمن الفقـرة (٢/٥) السـالفـة مجمـوعة أغلاط عجيبة وقع فيها شاخت. وربما لم يتعقبها عليه د. موسى ـ (إلا جزئيا وبكلام موجز) ـ ولا د. القرضاوي لظهورها. لكننا نجدها جديرة بتفصيل نقدمه في هذه الفقرة والتي تليها.

جعل شاخت الوالدين بين من يستحقون الزكاة. والصحيح إجماع أهل العلم على عدم جوازذلـك، لأن نفقـة الـوالـدين واجبـة شرعا بالكتاب والسنة على الولد القادرعلى النفقـة، فدفـع زكـاته إليهما يوفرعليه تلك النفقة الواجبة، فكأنه يدفع الزكاة إلى نفسه، فلم تجز. ولهذا أيضا لا يجوز أن يدفع إنسان زكاة ماله إلى أولاده ولا إلى زوجته، لوجوب نفقتهم عليه (القرضاوي ٧١٦ ـ ٧٢٧).

أمـا الآيـة الكـريمة (البقرة ٢١٥) والأحاديث الشريفة التي تحض على الصدقة على الـوالـدين والأقـربـين، فإن استناد شاخت إليها غيرسديد، لأنها في رأي أهل العلم تتعلق بصدقة التطوع وليس بفريضة الزكاة (أنظرمثلا: مختصرتفسيرابن كثير). وكان على شاخت ألا يتشبث بتفسـيرينـاقض الاجمـاع، وإن كان لا بد فاعلا، فلا أقل من أن ينبه القارىء إلى أن ذلك هو تفسير شخصي منه هو، خلافا لما عليه اجماع علماء المسلمين.

(٤/٢/٣) أكـد شاخت على أن (السنـة تُثني أيضـا على إعطاء الزكاة للأغنياء واللصـوص والبغـايا)، ونترك للقارىء الحكم على مدى رصانة هذا القول في ضوء النص الآتي: ـ (الـذي لم يشـر إليـه شاخت مطلقـا لكن يبـدومن ألفـاظـه أنه هومستنده) ـ

والنصوص التي تليه:

أ - أخرج البخاري ومسلم والنسائي[11]، من حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «قال رجل [زاد أحمد في مسنده: من بني اسرائيل] لأتصدقنّ بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر: أي وهو لا يعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون: تُصُدِق على سارق، فقال: اللهم لك الحمد على سارق[12]، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون: تُصُدق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على زانية، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون: تُصُدق على غنيّ. فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني. [زاد الطبراني: فساءه ذلك] فأتِي [أي في المنام] فقيل له: أما صدقتك فقد تُقُبِّلت، أما الزانية فلعلها تستعف به من زناها، ولعل السارق أن يستعف به عن سرقته، ولعل الغني أن يعتبر فينفق ممّا أعطاه الله عز وجل».

ب - أورد البخاري الحديث السابق في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم) وبيّن الامام ابن حجر أن في الحديث دلالة على أن نية المتصدق إذا كانت صالحة «قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع. واختلف الفقهاء في الإجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض، ولا دلالة في الحديث على الإجزاء ولا على المنع» (ابن حجر، ص٢٩١) وهذا أيضا موقف الامام البخاري رضي الله عنه في رأي ابن حجر.

كذلك أورد الامام النسائي الحديث في باب (إذا تصدق على غنيّ وهو لا يعلم). وقال الامام النووي في شرحه لصحيح مسلم «وهذا في صدقة التطوع، وأما الزكاة فلا يُجزىء دفعها إلى غني» (ص٦٠).

جـ - تضافرت الأحاديث الصحاح المشهورة على أن الزكاة لا تجوز على غني[13]، ولا ينازع في هذا من له علم، والخلاف محصور في حكم من أعطى الزكاة لغني **وهو لا يعلم بغناه**. فأبو حنيفة يرى أن ذلك يجزئه ما دام قد اجتهد، ولا يطالب بدفع زكاة أخرى. والشافعي يرى أن ذلك لا يجزىء بل عليه أن يدفعها مرة أخرى إلى أهلها (القرضاوي، ص ٧٤٠ - ٧٤١). والطريف أن شاخت يقول انه يورد أحكام الزكاة بحسب المذهب الشافعي، فإذا به يخالف أهل العلم كلهم، وخصوصا الشافعي!.

كما أن صدقة التطوع لا يجوز إعطاؤها لمن يعلم غناه، لذلك فسروا الحديث السابق بعدم العلم بذلك. أما البغيّ والسارق فلا مانع من دفع الزكاة إليهما إن كانا من الفقراء أو داخلين في أحد مصارف الزكاة الأخرى (موسى،

ص٣٦٣)، وإن كان أداؤهـا لأهـل الخـيرمن المستحقـين أفضـل في رأي بعض العلمـاء كالامـام الغـزالي (ر: القاسمي، ص٩٧). على أن نص الحديث الشريف الآنف يشير إلى أن دفعها لأهل الفساد قد يدعوهم إلى الاستقامة.

(٣/٢/٥) ذكـرنـا قول شاخت في (٢/٦ أعلاه) ان الزكاة كانت غامضة في عهد الـرسـالـة، ولم يكن يقتضيها الدين، لذا امتنعت قبائل من الاعراب عن أدائها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم...

وقد رد على ذلك ردا بليغا كل من د. موسى، بايجاز (ص٣٦٤) والدكتور القرضاوي بافـاضـة (ص٨٨ ـ ٩٢) حيث بينـا أن هذا خيال الكاتب وهويناقض ما تضافرت عليه الآيـات والأحـاديث الصحيحـة، ثم الأدلـة التاريخية من تأكيد الرسول صلى الله عليه وسلم إلزامية الزكاة وجبايتها على عهده. كما بينا أن سيدنا عمر لم يُسلّم قط بأن الزكاة ليست مؤكدة، بل تساءل عما إذا كان من المناسب قتال مانعيها أم الأفضل مهادنتهم ثم إقناعهم، كما أنه تخوف من أن يحارب المسلمون على عدة جبهات في آن واحد، حيث كان جيش اسامة موجها لمحاربة الروم (ر: ف ٣/٣/٤ أدناه).

(٣/٢/٦) قال شاخت إن المسلمـين الغيـورين كانـوا دوما يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارونها (ف٢/٧ أعلاه) لكن نمو سلطة الدولة فيما بعد حال في رأيـه دون ذلـك. وهـو يريـد بذلـك التأكيـد على أن تدخل الدولة في توزيع الزكاة وجبايتها هو تطور تاريخي لاحق لم يكن عند ابتداء فرضها. والحقيقة ـ كما تدل عليها نصـوص القـرآن وسنـة النبي عليـه الصـلاة والسـلام القولية والفعلية وعمل الخلفاء الراشدين ـ تناقض صراحة قول شاخت . فقد نص القرآن الكريم على (العاملين عليها) [التوبة ٦٠] وهم الموظفون الذين يتولون أمر الزكاة، كما قال تعالى (خذ من أموالهم...) [التوبة ١٠٢]، وروى الجماعة وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الزكاة بأنها «**تؤخذ** من أغنيـائهم فتُـرَدّ على فقرائهم»، كما أرسل السُعاة أو المصدقين لجبايتها ، واستعمل آخـرين على كتـابـة الـزكـاة، واسماء الكثيرين من السُعاة وكُتّاب الزكاة منقولة في كتب السيرة والحديث. (للتفصيل، ر: القرضاوي ص٧٤٧ ـ ٧٥٨). فواضح أن دور الدولة في جباية وانفاق الزكاة لا يمكن الشك بأنه ترافق مع فرضها في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يكن تطورا لاحقا .

هذه هي الصـورة العامة للموضوع، ولا يغيرها وجود تفصيلات منها: التفريق في دور الدولة بين الأموال الظاهرة والباطنة، وهل الأولى أن يوزع الفرد زكاة أمواله الباطنة بنفسه أم هل الأولى أن يدفعها للامام، إلى غير ذلك من تفاصيل تنوعت حولها المذاهب. (ر: القرضاوي ص٧٥٧ ـ ٧٧٢؛ والندوي في الأركان الأربعة ص١٣٩).

(٣/٢/٧) ختم شاخت مقاله بفقرة موجزة عن زكاة الفطر. وكنت أحسبها الفقرة الـوحيـدة من مقـالـه التي خلت من المغـالطـة أو الخطأ، ولكن العـلامة القرضاوي بيّن (ص٩٢١) أن قول شاخت فيهـا «... وبحسب الـرأي الذي ساد أخيرا تعتبر زكاة الفطر واجبـا، أمـا عند المالكية فلا تعتبر إلا سنّة..» هو خطأ، لأن وجوبها مجمع عليه. كما أن المالكية لا تعتبر عندهم إلا واجبا. وهذا لم يكن رأياً ساد مؤخرا بل هو مما عرف منذ عهد النبوة.

٣/٣ قضايا أغفلها شاخت وحقائق تجاهلها:

ليس من الإنصاف أن نتوقع من مقال شاخت أن يحوي ما تحويه رسالة أو كتاب عن الـزكاة. لكن من الانصاف أن ننتظر منه التوفر على القضايا الرئيسية، بحيث يستكملهـا قبـل أن يدخـل في المسـائل الفرعية والجانبية. لكنه في واقع الأمر فعل العكس (بينّـا ذلـك في الفقـرتـين ٤/١ و٤/٢/٢ أدناه). لذا سنذكر الآن بعض قضايا وحقـائق هامـة تجـاهلها، وكان بامكانه ومن واجبه ذكرها عوضا عن العديد من المسائل الجانبية التي استحوذت على اهتمامه.

(٣/٣/١) مبـدأ **استقـلال ميـزانيـة الزكاة عن ميزانية الدولة** هو مبدأ هام جدا، لانهـا تُجبى من أمـوال معينـة وتصـرف في مصارف حددها القرآن الكريم. وهذا المبـدأ يستلزمـه تطبيق النص القرآني. لذلك كان ظاهرا في السيرة النبوية وعمل الخلفاء الراشدين ويعرفه أي طالب للفقه. وقد ذكره بعض المستشرقين لأهميته (مثلا: كولسون، دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الجديدة، مادة: بيت المال) ويعني هذا المبدأ انه ليس للامـام سلطـة التصـرف في مال الـزكاة إلا في مصارفها، بخلاف بيت المال العام فإن له التصرف فيه حسبما يراه في مصلحة الجماعة. لكن شاخت لم يكتف بتجاهل هذا المبدأ، بل ذكر ما قد يوهم بخلافه (ر: ف٢/٤ و٢/٦).

(٣/٣/٢) الخصائص الاقتصادية للزكاة بالمقارنة مع الديانات الأخرى.

لقد استحـوذ لفـظ الـزكـاة والتطور الذي يرى شاخت أنه طرأ على معناها بين العهـدين المكي والمـدني، لقـد استحـوذ ذلـك على جزء غير قليـل من مقال شاخت، ويبـدو أن أهميـة المـوضوع من وجهة نظره هي محاولة إثبات أن مفهوم الزكاة أخذه النبي عليه الصلاة والسلام عن اليهودية . وكان الجدير بشاخت ألاّ يقف عند المبـاحث اللفظيـة بل يتعـداها إلى مقارنة المعاني والأحكام. وها نحن نقدم نبذة صغيرة مقارنة عن ذلك.

تشترك الديانات السماوية الثلاث في الحض على الاحسان والصدقة وإسعاف الفقير والمحتاج. وهذا أثبته القرآن الكريم، وتدل عليه نصوص التوراة والانجيل الحالية (للتفصيل ر: القرضاوي ص٤٧ ـ ٥٠). وهذا النوع من الصدقات متروك تقديره وتنفيذه إلى تقوى الأفراد وأريحيتهم، ولا يُحدّد المال الذي يجب فيه، ولا مقداره.

فإذا انتقلنا إلى الصدقات الالزامية، وجدنا أبرزها في الاسلام الزكاة، وفي اليهودية والمسيحية وكثير من الديانات القديمة والأقوام السابقة: العُشر، (العشر من المحاصيل ومن مواليد الأنعام). ولكن العشر فيها جميعا هو بالدرجة الأولى **لاعاشة رجال الدين وعائلاتهم وموظفي المعابد وللانفاق على الطقوس الدينية**. وهذا ما تؤكده المراجع اليهودية والمسيحية دون تردد، كما يؤكده تاريخ الأقوام القديمة[١٤].

وما يقدمه رجال الدين من هذه العشور للفقراء كان غير إلزامي وغير محدد المقدار[١٥]، بل كان في أوروبا خلال القرون الوسطى ـ في رأي بعض المؤرخين ـ تافه المقدار، بينما كان رجال الدين كثيرا ما يعيشون عيشة مترفة[١٦]. على أن الكثرة العددية لرجال الدين أحيانا ـ وقد قدروا في بعض فترات التاريخ اليهودي مثلا بسُبُع السكان، أي أكثر من ١٤٪[١٧] ـ ما كانت لتترك للفقراء كبير حظ من العشور، حتى لو لم يقع رجال الدين في الترف.

وبالمقابل نلاحظ أن الزكاة في الاسلام هي بالدرجة الأولى مقصورة على الفقراء. وقد حُرّمت الزكاة والصدقة عموما على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله، وعلى العلماء بالشريعة إلا أن يكونوا فقراء فيتقاضونها بصفة الفقر لا بصفة العلم والدين. بل اتفقت المذاهب الأربعة على أنه **لا يجوز صرف الزكاة حتى لبناء المساجد**، بل ينبغي بناؤها من غير أموال الزكاة. (القرضاوي، ص٦٤٤، والمغني لابن قدامة ٢/٤٩٧).

فالحقيقة الكبيرة التي تجاهلها شاخت أن الزكاة هي أساسا نقل للدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، بينما الواجبات المالية الإلزامية في الديانات الأخرى هي أساسا لتمويل وظيفة الوساطة الدينية، ولإعاشة رجال الدين وتشغيل وإنشاء المعابد. (وقد سبق إلى تجلية هذه الحقيقة، العلامة الندوي في الأركان الأربعة، ص ١٣٠ ـ ١٣٢).

(٣/٣/٣) **التحديد والوضوح في تشريع الزكاة**. إن الوضوح والتفصيل في تشريع الزكاة هو من سماتها الفريدة إذا قورنت بما في الديانات الأخرى. وقد نوه بذلك العلامة أبو الحسن الندوي في الأركان الأربعة (ص١٢٨ ـ ١٢٩) قائلا ما خلاصته: إن الانسان الذي اعتاد المنهج التشريعي الاسلامي في الكتاب والسنة والفقه يفاجأ بحيرة وشعور بالاخفاق إذا بحث، عن مثل هذا القانون المعين المعلوم الحدود لفريضة الزكاة والصدقات، في كتب العهد القديم أو العهد الجديد أو التلمود. فإن كثيرا مما ورد فيها أشبه بوصايا عامة منه بأحكام فقهية قانونية. والتفاصيل التي تذكر محدودة جدا.

(٣/٣/٤) حرب مانعي الزكاة:

إن إجماع المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حرب مانعي الزكاة ينبغي أن يوضع في إطاره التاريخي الصحيح لتدرك أهميته.

فقد بين الحافظ بن كثير (في **البداية والنهاية**، ج ٦ ص ٣١١ ـ ٣١٤[١٨]) أنه «لما توفي رسـول الله صلى الله عليـه وسلم ارتـد كثيرمن الأعراب... [كما] انحاز إلى مسيلمة الكـذاب بنـو حنيفة وخلق كثيرباليمامة. وأرسل [أبوبكر] الصديق جيش اسامة لمحاربة الـروم. فقـلّ الجنـد عند الصديق، وطمع كثيرمن الاعراب في المدينة وراموا أن يهجموا عليها. ... وجعلت وفود العرب تقدُم المدينة، يقرّون بالصلاة ويمتنعون من أداء الزكاة». لكن أبا بكر أبى أن يقبل منهم أو يوادعهم، «فرجعوا إلى عشائرهم، فأخبروهم بقلة أهل المدينة، وأطمعوهم فيها». ثم أغاروا عليها فعلا بعد أيام، كما توقع أبوبكررضي الله عنه، فخرج إليهم فقاتلهم بمن بقي في المدينة. ويبدو أن هذا كان أول قتال مع فئة من مانعي الزكاة.

وواضح أن مساومة الاعراب للصديق والصحابة على إعفائهم من الزكاة ابتدأت في وقت شديد الحرج، كانت فيه المدينة المنورة نفسها مهددة عسكريا. لذا «تكلم فريق من الصحابة مع الصِدّيق في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الايمان في قلوبهم. ثم هم بعد ذلك يُزكّون. فامتنع الصديق من ذلك وأباه.. [وقال].. إن الـزكـاة حق المال. والله لاقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة» (ابن كثير، الموقع السابق). ثم اتفقوا مع أبي بكر على قتالهم-(المغني لابن قدامة، ج ٢ ص٤٢٨ ـ ٤٢٩).

من الـذي خرج لقتـال مانعي الزكاة؟ هل خرج الصعاليك (البروليتاريا) ليقاتلوا الرأسماليين؟ إن ما حصل يعتبر حدثا فريدا في تاريخ الانسانية، وهو أن يخاطر مجتمع بوجـوده فيـدخـل حربـا لمصلحة فقراء وضعفاء لم يكن لهم فيه وزن سياسي متمين، وما كانوا ليفكروا أو ليقدروا على التشويش أو إحداث القلاقل والاضطراب تأكيدا لمصالحهم.

ماذا وجـد شاخت في هذا الحـدث التاريخي المذهل مما يستحق التنويه؟ لم يجد أهم من تسـاؤل سيـدنا عمر ـ أول الأمر فقط ـ عن جواز قتال هؤلاء المانعين، على الرغم من أن عمـر نفسـه يضيف قائلا: «فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق» (متفق عليه).

ومـاذا استنتـج شاخت من تمـرد بعض الاعراب عن دفع الزكاة وقتال الصحابة إيـاهم؟ استنتـج أن فريضـة الـزكـاة في أيـام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ما تزال

غامضـة، ولم تكن أمـرًا يقتضيـه الـدين (أنظرف: ٢/٦ آنفا). فبحسب منطق شاخت يمكننـا القـول بأن قيـام أشرار بالسطو المسلح، ومقاومة رجال الشرطة لهم، يدل على أن تحريم السطو ما يزال غامضا في المجتمع.

(٣/٣/٥) يبـدو تشـريـع الـزكـاة الاسلامي في المنظور التاريخي للحضارات والمجتمعـات القـائمة عند ظهور الاسلام عجيبا، يحيد عن مجرى التطور العادي، سواء في صفته الالزامية، أو في تحديده التفصيلي أو خصائصه الاقتصادية، أو في استخدامه للسلطة الاجتماعية في إعادة التوزيع من الأغنياء إلى الفقراء، أو في عزله الصارم لموارد الزكاة عن مالية الدولة العامة.

والأعجب من ذلك أن هذا التشريع لم يتولد ـ شأن التشريعات المعاصرة للضمان الاجتمـاعي في الـدول الصنـاعيـة ـ نتيجـة تعاظم القوة السياسية للفئات الاجتماعية المستفيدة منه، وتهديدها الصريح أو الضمني للمجتمع إن لم يستجب لمطالبها. بل كان جزءا من نظـام حيـاة متكـامـل أوحى إلى نبي أميّ. وإذا كان القرآن العظيم هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغية، فلا أشك أن تشريع الزكاة يجب أن يعتبر معجزته الاقتصادية.

لكن مقـال شاخت أبعـد ما يكـون عن إعطـاء القـارىء الانطبـاع الصحيح عن خطورة الزكاة في المنظور التاريخي العام، أو في النظام الاسلامي خصوصا.

* * *

(٤) تقويم لمنهج شاخت في مقاله:

نقوّم أولاً تركيب المقال وهيكله، أي الأهمية النسبية التي خصصها للقضايا المختلفة التي تضمنها، ثم نبين مآخذنا على منهجه.

(٤/١) هيكل مقال شاخت:

يتكون مقال شاخت ـ إذا استثنينا فقرة المراجع في نهايته ـ من نحو (٢٣٥٠) كلمة، موزعة، على القضايا التي تناولها، تقريبا كالآتي:

٣٥٪ من الكلمات لمناقشة لفظ الزكاة وتطور معناه في العهد النبوي وأصوله اليهودية في نظر شاخت.

٥ ٪ استطراد عن مفهوم الانفاق وتحريم الاكتناز للتوصل إلى التشكيك بإلزامية الزكاة وبتحديدها التفصيلي في العهد النبوي .

٩ ٪ مسائل متفرقة أهمها يتصل بجباية وانفاق الزكاة خلال العهد النبوي والخلافة الراشدة. وخالف في كثير من هذه المسائل دلالاتها المعروفة لدى علماء المسلمين.

٣٤٪ تشريع الزكاة، وفق المذهب الشافعي.

٦ ٪ مدى تطبيق الزكاة في التاريخ الاسلامي.

١١٪ زكاة الفطر.

١٠٠٪ المجموع

ويتضح من هذا الجدول أن ما يقارب نصف المقال (البنود الثلاثة الأولى) مخصص لتصورات شاخت عن الزكاة، وليس لشرع أحكام الزكاة نفسها وهي هدف البحث.

(٤/٢) مآخذ على منهج البحث:

مآخذنا على منهج شاخت تتركز في أربع نقاط هي: **عدم الموضوعية، والنقص والقصور، والزَّيغ، وعدم التوثيق.**

(٤/٢/١) **عدم الموضوعية.** بحث العلماء موضوع الزكاة باستفاضة لانها

من أركـان الاسـلام. وكـان الـواجب فيمن يكتب مقـالا عنها في موسوعة علمية أن يهتم بالدرجة الأولى باعطاء صورة شاملة ودقيقة عن تشريع الزكاة كما فهمه وعبر عنه علماء المسلمين، وعن واقعها التطبيقي، موثقا من المراجع التاريخية المعتبرة. وإن كان له فهم مخالف لجمهور المسلمين أورده بصورة متميزة ووثقه بإحكام.

لكن شاخت خصص النصف الأول من مقاله للتعبير عن تصوراته في أربع قضايا ناقض فيهـا فهم علمـاء المسلمـين ـ وهي مزاعمـه عن الاقتبـاس من اليهود، وعن عدم وضـوح الـزكـاة وعـدم إلـزاميتهـا في العهد النبوي، وان نظامها من صنع الخلفاء، ثم التهوين من وظيفتها الاجتماعية ومن دور الدولة فيها ـ. وكان عليه، لو التزم الموضوعية، أن ينبه القارىء إلى انفراده بهذه الآراء، وأن يوثقها بالمراجع التفصيلية والحجج. لكنه لم يفعل.

وعـدم موضـوعيتـه تظهـر بصورتين: **إحداهما** انه لا يشير إلى رأي جمهور علماء المسلمين فيما يخالفونه من تصوراته، **ثانيتهما** انه كثيرا ما يكتفي بإطلاق دعاواه دون أي استـدلال أو توثيق ـ كمـا في نفيـه وجـود أصـل عربي لكلمة الزكاة، وتأكيده (ر: ف ٢/ ١٢) بأن زكـاة الأمـوال البـاطنة لم تكن تؤدى على الاطلاق... وان حصيلة الزكاة ما كانت تصرف في وجوهها الشرعية ـ دون أن يقيد هذه العبارات بزمان من تاريخ الاسلام الطـويـل، أو بمكـان من بلاد الاسـلام الواسعة ـ، وزعمه أن الفقهاء اعتادوا في تفسير الفقير والمسكين إدخال أنفسهم في احدى الطائفتين (ر: ف ٢/ ١١).

وفي الأحـوال القليلة التي اكتـرث فيهـا بأن يستـدل، كانت طريقتـه انتقـائية لا موضـوعيـة، كمـا في استـدلالـه على تطور مفهوم الزكاة، ف ٢/ ٣ و ف ٣/ ٢/ ٢، حيث يتجاهل ببساطة الآيات العديدة التي تناقض رأيه.

(٢/ ٢/ ٤) **النقص والقصـور** في محتـوى البحث[١٩]. فقـد اقتصر صراحة على ذكـر أحكـام الزكاة وفق مذهب واحد هو المذهب الشافعي. وكان بإمكانه الاشارة بإيجاز إلى نقاط اتفاق أو اختلاف المذاهب الثلاثة الأخرى في القضايا الهامة، لكننا نجده ـ بدل ذلـك وفي الأحـوال القليلة التي ذكـر فيها رأي غير الشافعية ـ لم يجر على قاعدة منطقية مطـردة. فهـو لا يختـار المهم من القضايا ليورد فيها رأي مذهب آخر، بل يبدو أنه يختار فيما يورده الآراء المضيقة لنطاق الزكاة.

وكمثال على ما سبق: بعد أن يذكر شاخت أن الزكاة تجب على المسلمين يشير إلى اشتـراط الحنفيـة لوجـوبهـا البلوغ والعقـل أيضـا، ولا يذكـر أن الحنـابلة والمالكية ـ كالشـافعيـة ـ لا يشترطون ذلك. وبعد قليل عندما يذكر زكاة الزروع، وأنها تقتصر على أنـواع مخصـوصـة من النبـات عند الشافعية، لا يشير إلى أن الحنفية يرون أن الزكاة واجبة في كل ما تخرج الأرض أخذاً بعموم القرآن.

ومن أوجـه القصـور الأخرى انه يسرد الأحكام دون ايراد تعليلات الفقهاء التي توضحهـا. ففي المثـال السـابق كان بإمكانه الاشارة بايجاز ـ كما فعل ابن رشد مثلا في بدايـة المجتهـد (ج ١ ص٢٢٥) ـ إلى أن الحنفيـة يعتبـرون الـزكـاة عبـادة كالصلاة فيشترطون لوجوبها البلوغ والعقل، بينما المذاهب الثلاثة الأخرى ترى أنها حق واجب للفقراء في أموال الأغنياء، فلم تشترط ذلك.

ومن أوجه النقص الخطيرة، أن البحث لم يوضـح مصارف الزكاة كما ينبغي. فهو لم يبـين مطلقـا ما المقصـود بابن السبيـل. كمـا أن شرحه لمعنى الغارمين مبهم وناقص (ر: ف ٣/١/٥)، بينمـا المقـام يقتضي بسطـه لانفراد تشريع الزكاة الاسلامي به. إذ المعلوم أن الأقوام السابقة ومنهم اليهود[٢٠]، والعرب الجاهليون، كانوا يبيحون استرقاق المـدين المعسـر، فإذا بالاسـلام يمنـع ذلك، بل يمنع حتى سجنه، بل يجعل له حظا من الزكاة كفاية دينه. وهذا من عجائب الزكاة.

وقد تقدم (ف ٣/١/٤) قصور إيضاح شاخت لسهم (في الرقاب).

إن وجـوه النقص والقصـور في بحث شاخت لا تغتفـر لانهـا أصابت بعض ما هو المقصـود الأسـاسي للبحث، ولعـل شاخت كتمهـا لأمـر في نفسـه، لكنـه جاد على القراء بتفصيلات وحشو ناهز نصف المقال وتضمن نظريته في تطور مفهوم الزكاة، وجواز صرفها للوالدين والأغنياء واللصوص والبغايا، ومذهب ابي ذر وعلي رضي الله عنهما والامام مالك في الادخـار بحسب ما فهمـه شاخت (ف ٢/٤، وقـد أنكـره د. موسى، ص٣٦٣). وهي تفصيلات ـ حتى لو كانت صحيحة ـ لا يعقل أن تقدم على شرح أركان الزكاة.

(٣/٢/٤) الزيغ في المنهج:

أي الانحراف والتحيز. ونريد بذلك خصوصا: اتّباع المتشابهات والإعراض عن المُحْكمـات من الحقـائق. وهـذا منـاقض لمنهـج البحث الصحيح في العلوم جميعـا طبيعيـة واجتمـاعيـة. ففي كل فرع من فروع المعرفة حقائق كبرى قوية الثبوت والدلالة، تتخذ أساسا وقاعدة، وبها تفسر الوقائع الغامضة أو المختلف فيها. ومن فعل نقيض ذلـك فقـد زاغ قال تعالى: (.. منه آيات مُحْكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخَر متشابهاتٌ، فأمـا الـذين في قلوبهم زَيـغ فيتّبعـون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة...) [سورة آل عمران الآية ٧].

ومن أمثلة الـزيـغ في المقـال استنتاجه عدم وجود تحديد في مقدار الزكاة، تمسكا بقـولـه تعـالى (يسألونك ماذا ينفقون: قل العفو) [البقرة ٢١٩] وتمسكا بوجود أحاديث تحضّ على الانفاق دون تحديد بمقدار. لكن الحقيقة الثابتة التي تضافرت عليها السنن

والأحاديث الصحاح الكثيرة: أن الزكاة فرضت في أموال وحددت بمقادير وشروط لا تترك مجـالا لمثـل ذلـك الاستنتـاج الشاذ. وقد بين أهل العلم أن الأحاديث والآيات العامة في المـوضـوع تعتبر مجملة فصَّلتها أحكام الزكاة، أو هي في صدقة التطوع (ر: القرضاوي ٢/ ٩٩١؛ ومختصر تفسير ابن كثير، الآية ٢١٩ من البقرة وكذلك ف ٣/١/١ الآنفة).

وأزيَـغ من ذلـك استنتـاجـه بأن طبيعة الزكاة كانت غامضة أيام النبي صلى الله عليه وسلم ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين (ف ٢/٦ و٣/٢/٥) متشبثا بأدلة واهية لا تنهض أمام سيل الأدلة المعاكسة الثابتة التي تجاهلها.

ومن ذلك أيضا استنتاجه بأن الزكاة تحل للوالدين وللأغنياء وأن السنة تثني على ذلك (ف ٣/٢/٤).

ومن ذلـك قولـه ان نظام الزكاة المفصل ينسب في الغالب لأبي بكر وينسب أحيانا إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب أو إلى علي بن أبي طالب. وقد رد عليـه د. موسى بإيـجـاز (ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥) ود. القـرضـاوي (ص ١٨١ ـ ١٩١) باستقصاء وإفحام، مبينا تمسك شاخت في دعواه هذه بالمشتبهات وتجاهله للبينات.

وهكذا نرى أن زيغ المنهج عند شاخت هو مسلك مطرد لا غلطة عابرة، وهذا شأن صاحب الهوى المتصيد للوقائع المناسبة لهواه المتجاهل سواها، لا شأن العالم الراسخ الذي يستقصي الحقائق ويرجح بتجرد بين دلالاتها عند التعارض.

(٤/٢/٤) عدم التوثيـق :

هـذا هو المأخـذ الـرابـع على منهـج شاخت، إذ يخلو متن مقـالـه من أية إحالة تفصيليـة إلى مصـادر مقـولاتـه، أو إلى مراجـع إضافية لمن شاء التوسع، باستثنـاء إحـالاته على آيات القرآن الكريم، وإحالة وحيدة ـ عند ذكر الزكاة على الكنز ـ إلى مقـال لمستشـرق آخـر. وغني عن البيـان أن عدم التـوثيق مخالف للأصول العلمية المتعارف عليها، التي التزمت بها الكثير من مقالات الموسوعة نفسها التي ظهر فيها هذا المقـال. وكـان من الممكن أن يُغتفـر هذا المسلك لو أن شاخت اقتصـر على ذكـر القضايا الـرئيسيـة في تشـريع الزكاة التي تعبر عن رأي جمهور العلماء في موضوعه، لكنه ناقض كثـيرا ممـا هو معلوم ومتفق عليـه كما أسلفنا، وكان عليه والحالة هذه أن يدعم تفسيراته الخاصة بالاحالات التفصيلية.

نعم، لقد ذكر في نهاية المقالة عشرة مراجع، جميعها لمستشرقين آخرين، وليس في مراجعـه كتـاب مسلم واحـد، ولا مرجـع واحـد باللغـة العربية التي هي المصدر الأولي

لتشـريـع الـزكاة وتاريخها. لكنه في الطبعة المنقحة من البحث، الصادرة عام ١٩٦١م، أضاف مرجعا يتيما باللغة العربية هوكتاب: صُبح الأعشى للقلقشندي.

* * *

(٥) نتيجة تقويم مقال شاخت:

إن كان في مقـال شاخت ما يدعـو إلى الاعجـاب، فهـو في مقـدرتـه النـادرة أن يشحن، في حيّـز لا يربـو على (٢٣٥٠) كلمـة، هذا المقـدار من الأخطـاء الموضـوعيـة والمنهجية، وأن يكشف هذه الدرجة من العجز عن تفهم أساسيات شريعة أفنى عمره في دراستها، أو هذا النفورَ من نقل حقائقها دون تحيز.

لقد نشر مقال شاخت أولا عام ١٩٣٨م، ثم أتيح له في الصيغة الجديدة المنشورة عام ١٩٦١ فرصة تدارك ما فيه من نقص وخطأ أو إخفاء ما فيه من تحيز. ومما يدعو إلى الـدهشـة والأسف أنـه فوت هذه الفـرصـة فنشره ثانية بعُجَره وبُجَره، بل أضاف إليه أغلاطا أخرى (ر: ف ٢/٢). ولنا أن نستنتج أن شاخت لم يبرأ من تحيزاته العتيقة، أو لم يتعلم جديـدا في المـوضـوع خلال أكثـر من عشـرين سنة خالط فيها كثيرا من علماء المسلمين وأعضاء مجامعهم العلمية، التي كرّمه بعضها واختاره لعضويته.

وتقـويمي العـام لهـذا المقال أنه ناقص المحتوى، كثير الغلط، متحيز المنهج، وهو عمـومـا دون المستوى العلمي الذي يليق بدائرة معارف متخصصة في العلوم الاسلامية ان تقبله للتعـريف بأحـد أركـان الاسلام الخمسة، وأحد التشريعات الفريدة في تاريخ الانسانية الاقتصادي والاجتماعي.

* * *

(٦) خلاصة كتاب يودوفيتش عن الشركات والقراض

نشر كتاب يودوفيتش: (الشركة والربح في الاسلام خلال العصور الوسطى)، باللغة الانجليزية عام ١٩٧٠ (ر: يودوفيتش). ويقع في ٢٦١ صفحة من القطع المتوسط، سوى الفهارس وثبت المراجع.

وقسم الكتاب إلى سبعة فصول تتركز دراستنا على ما يتعلق منها بموضوع القراض. لكننا لا بد أن نعرّف بمضمون الكتاب عموما قبل أن ننصرف إلى ما يتصل بالقراض (المضاربة) منه.

ونلخص في الفقرات (٦/١) إلى (٦/٣٢) أفكار يودوفيتش بدقة ودون أي تعليق. وتيسيرا للتعبير فقد لخصنا عنه أحيانا بضمير الغائب وأحيانا بضمير المتكلم.

واقتصرنا في استعمال أقواس الاقتباس « » على الحالات التي ننقل فيها عبارة بألفاظها دون تلخيص، كما استخدمنا قوسين معترضتين [ ] لاضافة عبارتنا الايضاحية. والاحالة إلى الصفحات هي جميعا لكتاب يودوفيتش مالم نذكر صراحة مرجعا آخر.

(٦/١) الفصل الأول: وهو مقدمة توضح أن هدف الكتاب دراسة مؤسستي الشركة والقراض في مطلع الاسلام لانهما الصيغتان الأساسيتان لحشد الموارد النقدية والسلعية مع المهارة (العمل)، وهو أمر لا بد منه لأية أنشطة تجارية موسعة.

وينقل عن الألماني جوزيف كوهلر قوله ان السبب الأساسي لانهيار السيطرة الاسلامية على تجارة القرون الوسطى كان القيود التي تفرضها الشريعة على تطوير المشاركات، ويعلق يودوفيتش بأنه لا بد قبل القول بمثل هذا الرأي من دراسة المؤسسات التجارية التي بحثها الفقه (ص ٤).

وينقل يودوفيتش قول المستشرقين (غولد زيهر) و(هور غرونيي) Hurgronji بأن فقه المعاملات لم يكن مطبقا في العالم الاسلامي بل كان حبيس كتب الفقه، والفقهاء إنما كانوا يكتبون عما يعتبرونه الوضع المثالي في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (ص ٥). فلا يمكن النظر إلى مايرد في كتب الفقه على أن له أية صلة بالحياة العملية . لكن يودوفيتش يرى (ص ٦) أنه لا بد من إعادة النظر في دعوى انفصام الفقه عن واقع الحياة التجارية ويورد عددا من الأدلة (ص ٦ ـ ٧) تشهد بأن عقود الشركات الاسلامية ومنها القراض كانت مطبقة فعلا، ومن هذه الأدلة:

(أ) إن هذه العقود لا تنطوي على أي مبدأ أخلاقي أوديني (ص ٧) [حتى يقال ان الناس انحرفوا عنه].

(ب) يبدو أن المضاربة مؤسسة عربية سابقة للاسلام، كما أن مؤسسة الشركة لم يستحدثها المسلمون بل عرفت قبلهم (ص ٨).

(جـ) هناك صنف كامل من كتب الفقه هو كتب الشروط [التي تُعنى بطريقة صياغة العقود وتوثيقها] قصد بها أن تكون أدلة تطبيقية عملية لكُتّاب العدل وحوت صيغا متنوعة وعديدة للعقود. حتى إن كتاب (الأصل) لمحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ/ ٨٠٣م) يبدأ فصل الشركة في كتابه: (الأصل) بصيغة مقترحة لعقد شركة. (ص ٩ ـ ١٠) .

(د) هناك كتب الحيل التي دعت إليها حاجة التوفيق بين القيود الشرعيّة ومتطلبات الحياة العملية (ص ١١)، وهي تمثل عموما نقاط ضغط الحياة العملية على النظريات الفقهية (ص ١٢).

(٦/٢) وقد ختم هذا الفصل الأول ببيان مصادر الكتاب وسبب اختياره لها، موضحا أنه يسعى للاعتماد ما أمكن على أقدم المراجع الفقهية المعروفة والتي تعود إلى أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع الميلادي [١٤٠ ـ ٢٢٥هـ تقريبا] وهو يصرح بتركيزه على المراجع الحنفية: كتابي «الشركة» و«المضاربة» من كتاب (الأصل) للامام محمد بن الحسن الشيباني، و(المبسوط) للسرخسي، و(بدائع الصنائع) للكاساني ثم المراجع المالكية: «الموطأ للامام مالك والمدونة الكبرى لسحنون» ثم المراجع الشافعية: كتاب (الأم) للامام الشافعي ولا يعتمد على أي من المراجع الحنبلية إذ «لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب للفترة الأولى» (ص ١٦).

[ويبرر اختياره لهذه الفترة الزمنية بأنه] حتى بداية العصر العباسي كان الفقه متكيفا وناميا، ثم بدأ في التصلب والجمود. وان كتب الفقه التي ألفت في الفترة المذكورة «سبقت الجمود والشكلية اللذين فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه» (ص ١٣).

(٦/٣) (الفصل الثاني): شركة الملك [أي اشتراك أكثر من شخص في ملكية شيء واحد، مقابل شركة العقد التي تنطوي على اشتراك في التصرف].

(٦/٤) (الفصل الثالث): شركة المفاوضة عند الحنفية[٢١].

وينص في مطلع هذا الفصل (ص ٤٠ ـ ٤١) على أن الفقه الاسلامي يعتبر مسؤولية الشركاء ـ في كل أنواع الشركات ـ مسؤولية غير محدودة تجاه الغير، لذلك لا يصلح معيار (مدى المسؤولية تجاه الغير) لتصنيف الشركات في الاسلام. بل الأفضل تصنيف الفقهاء لها بحسب نطاق الاستثمار وصورته ، وبهذا المعيار تُعَدُّ شركة

المفاوضة شركة استثمار عام (غير محدد بمقدار من ثروة الشريك أو نوع معين من أنواع التجارة)، بينما تُعَدُّ شركة العنان : استثمارا محدودا بالمال الذي قدمه كل شريك .

(٦/٥) وينفرد الحنفية، من بين المذاهب الأربعة، بتصحيحهم لشركة المفاوضة - التي يرفضها الشافعية والحنابلة صراحة أما المالكية فيعنون بها نوعا آخر مختلفا من الشركة - (ص ٤٤). وتصحيح الحنفية لهذه الشركة هو من المظاهر العديدة الدالة على مرونة مذهبهم وتوسعهم وتساهلهم في كل ما يتصل بالشركات. فالمذهب الحنفي يسمح بأنواع من الشركات أكثر، ويضع على تصرفات الشركاء قيودا أقل مما تفعل المذاهب الأخرى. وهذا عائد لكثرة اعتماد الحنفية على الرأي والاستحسان.

(٦/٦) ويوضح يودوفيتش المقصود بشركة الأبدان أو الأعمال أو الصنائع أو التقبل [وهي اسماء مختلفة لشركة واحدة] وجوازها مع اختلاف الصنائع عند السرخسي خلافا لزفر (ص ٦٥ - ٦٧).

ثم يبين أنواعا من شركات الأبدان الفاسدة عند الحنفية ومن أبرزها اشتراك شخصين (ليسا ذوي صنعة) في الاحتشاش أو الاحتطاب (ص ٧٥) أو الصيد. وكذا لو اشتركا على أن يحملا على ظهورهما أو دابتيهما، أو أن يقدم أحدهما دابة ويعمل الآخر عليها، أو أن يقدم سفينة أو منزلا كذلك.

(٦/٧) شركة الوجوه وهي اشتراك اثنين فأكثر فيما يشتريانه نسيئة، اعتمادا على ثقة التجار بهما من غير أن يكون لهما رأس مال، على أن يتجرا فيما يشتريان، والربح بينهما .

وضح يودوفيتش خلال شرحه لهذه الشركة الأهمية الكبيرة للائتمان (المداينة) في النشاط الاقتصادي، وأن الأدوات القانونية اللازمة لاستخدام المداينة التجارية على نطاق واسع سبق أن أقرت وانتشرت منذ أوائل العهد الاسلامي. ومن أمثلة ذلك البيع بثمن آجل، وبيع السَلَم [وهو بيع سلعة مثلية مؤجلة التسليم بثمن معجل] (ص ٧٧ - ٧٩). ثم وضح (ص ٨٠) أن تحريم الربا لم يكن له أثر معوق على التجارة لأن الشريعة أباحت بيع السلعة لأجل بأكثر من سعرها الحاضر.

والفقه الاسلامي تضمن الأدوات اللازمة لمعاملات المداينة كالحوالة والسفتجة. وإن شركة الوجوه التي أجازها الحنفية هي الشركة الوحيدة التي يقوم رأسمالها بكامله على الائتمان أي الدين (ص ٨٠ - ٨١).

(٦/٨) الفصل الرابع: شركة العنان عند الحنفية [وفيها يقدم كل شريك مالا وعملا، دون اشتراط تساوي الشركاء فيما يقدمونه].

وقـد جرى التمييـز بدقـة في مطلع هذا الفصـل بين شركتي العنان والمفاوضة من حيث إن الأولى مبنية على وكالة كل شريك عن الآخر في التصرفات، أما الثانية فمبنية فوق ذلك على مبدأ كفالة كل شريك للآخر (ص ١١٩).

(٦/ ٩) الفصل الخامس: الشركات عند المالكية.

يعقـد هذا الفصـل مقـارنة بين آراء المالكية والحنفية في أنواع الشركات المختلفة وبخاصة في شركة المفاوضة، ويعتمد في آراء المالكية على الموطأ ومدونة سحنون فقط، وقد بين أن المالكية لا يقرون شركة الوجوه.

* * *

القـراض أو المضاربـة

(٦/ ١٠) الفصل السادس: القراض (المضاربة). [هذا أطول فصول الكتاب إذ يبلغ ٧٨ص، وهو مقصدنا الأساسي، لذلك سنلخصه بتوسع في الفقرات ٦/ ١١ ـ ٦/ ٢٦ التالية].

(٦/ ١١) التعـريف بالقـراض ومنشئـه تاريخيـا (ص ١٧٠ ـ ١٧٦): القراض اتفـاق يعهـد فيه رب مال (مستثمر واحد أو أكثر) إلى (عامل ـ مدير) بمال يتاجر به، على أن يعيد العامل إلى المستثمر رأسماله مع حصة من الربح، ويحتفظ هو بالحصة الباقية لقاء عمله. وأية خسارة تطرأ يتحملها المستثمر وحده، فلا يخسر العامل إلا جهده ووقته

ويجمـع القـراض مزايـا القـرض والشركة، وإن كان متميزا منهما، وتخصه كتب الفقـه دومـا بفصـل مستقـل. فالقـراض كالشركة في أن طرفيه يشتركان في الأرباح وفي المخـاطـرة، إذ يخـاطر المستثمر بماله والعامل بجهده ووقته. لكن القراض لا يجري فيه تكوين رأس مال مشترك. والمستثمر فيه لا علاقة له بأي طرف ثالث (الغير) وليس مسؤولا تجاه الغير فيما يبرمه العامل من عقود.

والقـراض كالقـرض في أن التزام المستثمر لا يتجاوز ما قدمه من مال (ص ١٧١) لكن يمتاز من القرض بأن العامل فيه غير مسؤول على الاطلاق عن الخسارة.

(٦/ ١٢) وهـذه الخصـائص جعلت من القراض أداة مناسبة للتجارة البعيدة. وثمـة احتمـال تاريخي قوي بأن تكون الموانىء الايطالية قد اقتبست مؤسسة القراض من العالم الاسلامي في أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشر [الميلادي].

وكان ذلك بذرة التوسع التجاري الأوروبي في القرون الوسطى. وعلى الرغم من أن

ترتيبات تشبه القراض قد عرفت في الشرق الأدنى وحوض المتوسط منذ أقدم العصور، إلا أن الصيغة الاسلامية لهذا العقد هي أقدم ترتيب مماثل تماما لما عرف في أوروبا باسم Commenda . ويبدو أن القراض مؤسسة أصيلة في الجزيرة العربية تطورت مع القوافل العربية التجارية قبل الاسلام (ص ١٧٢). وثمة أدلة من غير كتب الفقه تشهد بأن القراض كان من أكثر وسائل التجارة انتشارا.

(٦/١٣) ثم يعرض يودوفيتش أدلة الفقهاء على جواز القراض ويبدي إعجابه بأن السرخسي في (المبسوط ٢٢/١٨) يضيف إليها الوظيفة الاقتصادية لهذا العقد بقوله « ولأن بالناس حاجة إلى هذا العقد فصاحب المال قد لا يهتدي إلى التصرف المربح، والمهتدي إلى التصرف قد لا يكون له مال، والربح إنما يحصل بهما أي بالمال والتصرف، ففي جواز هذا العقد يحصل مقصودهما » .

(٦/١٤) ويلاحظ يودوفيتش (ص ١٧٦) انه خلافا لأحكام الشركات، فإن أحكام القراض متقاربة بين المذاهب، وإن كانت عند الحنفية أكثر شمولا ومرونة وواقعية، ثم يليهم في ذلك المالكية فالشافعية، لذلك اتخذ الأحكام عند الحنفية أساسا في العرض مع الاشارة إلى مخالفة غيرهم.

(٦/١٥) **رأس مال القراض**. يرى أبو حنيفة وأبو يوسف عدم صحة القراض بغير الدنانير والدراهم، لكن محمدا (الشيباني) أجاز استحسانا دفع الفلوس (النحاسية) قراضا (ص ١٧٧) لانها أثمان كالدراهم والدنانير.

ثم يعقد يودوفيتش مناقشة دقيقة ومفصلة للفلوس المختلفة ومدى صحة اتخاذها رأس مال (ص ١٧٧ ـ ١٨٠) وينتهي إلى أنه خلال القرنين الفاصلين بين أبي يوسف والسرخسي، صحح الحنفية استخدام «الفلوس التجارية» بعد أن كانوا يرفضونها. وهذا في رأيه مثال واضح على تجاوب المذهب مع الحاجات الاقتصادية، مما أتاح للتجارة الاستفادة من كامل الموارد النقدية ومختلف أنواع النقود، في عصر لم تكن تتوافر فيه كمية وافية من النقود الأصلية ذات النوعية العالية.

(٦/١٦) **عدم جواز القراض بالعروض** (أي اتخاذ السلع رأسمال للقراض). ينقل المؤلف بدقة التعليلات الفقهية لعدم الجواز (ص ١٨٠ ـ ١٨١) لدى الحنفية والمالكية.

ويرى يودوفيتش أن منع القراض بالعروض يعيق التاجر النشيط (ص ١٨٢) في التجارة البعيدة، لأنه قد يرغب في أن يبعث بسلع يتاجر هو بها محليا، مع عامل يسافر بها فيبيعها في بلد آخر ويشتري بحصيلة بيعها سلعا يعود بها إلى بلده الأصلي. ويرى أن هذا المنع الذي اتفقت عليه المذاهب اصطدم بحاجة التجارة العملية، وهذا ما دعا

المذهبين الحنفي والمالكي إلى تطوير حيلة شرعية تزيل الاشكال، مؤداها أن المستثمر يوكل العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وينص المالكية عندئذ على استحقاق العامل أجر مثله لقاء بيعه العروض قبل بدء القراض. بل أن الخصاف [٢٢] من الحنفية يقترح أن يبيع المستثمر عروضه ممن يثق به، ويعطي ثمنها للعامل مضاربة، ثم يشتري العامل العروض نفسها (ص ١٨٣).

(١٧/٦) **القراض غير التجاري، والقراض الصناعي**: إن الفقه الاسلامي ينظر إلى القراض أساسا على أنه نشاط تجاري، أي يقتصر على البيع والشراء أساسا. والعروض من حيث المبدأ لا يصح القراض بها، إلا باستعمال الحيلة السابق ذكرها والتي تقتضي بيع العرض واستخدام ثمنه مالا للمضاربة. ومثل هذا المخرج لا يفيد إن كانت أنشطة القراض تتطلب الاحتفاظ بعين المال: كمن يقدم شبكة صيد أو حيوان حمل لآخر ليصطاد، أو لينقل عليه، على أن الربح بينهما. فهذا يعتبره الامام محمد قراضا فاسدا، يستحق به العامل الربح وحده على أن يؤدي للمستثمر أجر المثل عن شبكته أو حيوانه (يودوفيتش ص ١٨٤). على أن اعتبار مثل هذا قراضا فاسدا عند الحنفية لا يعني أن الناس لم يكونوا يعملون به. بل نظن أن تفصيل الفقهاء لحالات القراض الفاسد وتحديد من يستحق الربح ومن يستحق أجر المثل دليل على انتشارها.

على أن الحنفية صححوا نوعا من القراض يرتبط بالنشاط الصناعي. إذ يصح أن يدفع المستثمر ماله قراضا على أن يقوم العامل بشراء مواد أولية وبتصنيعها سلعا استهلاكية ثم بيعها، والربح بينهما. نص على ذلك محمد في الأصل، وشرحه السرخسي بقوله:

«ولو دفع إليه ألف درهم مضاربة على أن يشتري بها الثياب ويقطعها بيده ويخيطها، على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان فهو جائز على ما اشترطا. لأن العمل المشروط عليه مما يصنعه التجار على قصد تحصيل الربح فهو كالبيع والشراء..» (المبسوط: ٢٢/ ٥٤).

ويمكننا تسمية مثل هذا العقد قراضا صناعيا. ولا ندري إلى أي حد كانت مثل هذه العقود منتشرة لتمويل وتنظيم الانتاج الصناعي في المدن الاسلامية في مطلع العصور الوسطى (ص ١٨٦).

وكان المذهبان المالكي والشافعي أكثر التزاما بموقفهما المبدئي في هذا الموضوع، باصرارهما على أن يكون القراض نشاطا تجاريا محضا، ورفضهما القراض الذي يشترط فيه على العامل تصنيع السلعة. واعتبرا العقد في هذه الحالة عقد استئجار على عمل، يستحق به العامل أجر مثله وتؤول الأرباح أو الخسائر للمستثمر وحده (المدونة لسحنون، ١٢/ ٨٩).

(٦/١٨) **اشتراط أن يكون المال حاضرا**. يشترط في جميع الشركات الاسلامية ـ باستثناء شركة الوجوه ـ أن يكون المال حاضرا. ولكن الوضع في القراض أكثر مرونة. فبحسب المذهب الحنفي يجوز للمستثمر أن يأمر العامل بأن يقبض وديعة المستثمر أو دينه من فلان ويضارب به. فهنا اجتمعت حوالة الدين مع القراض، ولهذا مزايا ظاهرة في التجارة البعيدة. فإذا كان العامل مسافرا بمال أوسلع القراض إلى بلدة بعيدة، للمستثمر دَين على أحد فيها، فيمكنه أن يأمر العامل بقبضه، وشراء سلع به مضاربة في طريق العودة. (ص ١٨٧).

لكن لا يجوز أن يقول انسان لمدينه: اعمل مضاربة بالدين الذي لي عليك، لأن الدين مضمون على المدين، بينما مال القراض غير مضمون على العامل كما بين الامام محمد في كتاب (الأصل) . على أن هناك سببا لم يذكروه لمنع مثل هذا العقد وهو سهولة استخدامه لاخفاء قرض ربوي. وقد نص المالكية صراحة على منعه سدا لهذه الذريعة (المدونة لسحنون: ١٢/٨٨). كما أن المالكية لا يجيزون أن يُزاد على القراض أي أعمال أو اجراءات عند عقده، كقبض وديعة أوتحصيل دين للمستثمر على شخص ثالث لاستعماله بعدئذ مالا للقراض، ويجعلون للعامل في هذه الحالات حقا هو أجر مثله على ما قدمه من خدمات للمستثمر قبل بدء القراض (ص ١٨٨).

(٦/١٩) يوضح يودوفيتش **شرط دفع المال إلى العامل** (ص ١٨٩). ثم يبين أن من خصائص القراض تحديد نصيب المستثمر والعامل على أساس نسبة شائعة من الربح، فلا يجوز بحال أن يُشترط لأحدهما مبلغ معين، إذ قد لا يزيد الربح عن ذلك المبلغ، فيستأثر به دون شريكه، وفي هذا ظلم. (ص ١٩٠ ـ ١٩٣). وان أساس استحقاق الربح في القراض هو العمل بالنسبة إلى العامل، واستثمار المال بالنسبة لرب المال (ص ١٩٤).

(٦/٢٠) **صيغة العقد**. يفصّل يودوفيتش (ص ١٩٦ ـ ٢٠٣) مواصفات وشروط إعداد صك القراض، وينقل صيغا نص عليها الامام محمد في كتاب (الأصل)، وأخرى نص عليها الامام الطحاوي في (كتاب الشروط الكبير)، ثم يبين أن الفقه الاسلامي المعروف ببعده عن الشكلية في العقود، لا يشترط صيغة معينة لهذا العقد.

(٦/٢١) **صلاحيات العامل في القراض المطلق والمقيد**. (ص ٢٠٣ ـ ٢١٠). لخص يودوفيتش الصلاحيات الواسعة جدا التي يمنحها الحنفية للعامل في القراض المطلق (غير المقيد)، إذ تشمل بيع وشراء مختلف أنواع السلع، نقدا أوبالدين (لأجل)، ورهن سلع القراض، واستئجار الأعوان والأدوات وحيوانات الحمل، كما تشمل السفر بالمال وخلطه بمالِه وإعطاءه لثالث قراضا أوشركة، ـ لكن ليس له أن يقرض الغير منه ـ بل له حتى شراء حيوانات الحمل أو السفن، إذا كان ذلك من عادة التجار في ذلك المكان.

فعادة التجار هي معيار تحديد التصرفات التي يخوِّلها العاملُ. (ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

أما عند المالكية فصلاحيات العامل تكاد تنحصر في البيع والشراء نقدا. وهذا الاختلاف بين المدرستين يمكن تفسيره باختلاف البيئة الاقتصادية لهما. إذ نفترض أن القراض عند المالكية عبّر عن واقع وحاجات تجارة أهل مكة والمدينة مع العراق وسورية ومع اليمن في الجنوب. إذ لم يكن يفصل مكة والمدينة عن هذه المناطق حواضر كبيرة مأهولة، فكان يكفي العامل أن يشتري بالمال سلعا يعود بها مؤملا بيعها بربح. أما الوضع التجاري في العراق ـ وهو الذي ينعكس في المذهب الحنفي ـ فقد كان مختلفا، حيث تقصد القوافل العابرة والمبتدئة من العراق اتجاهات عديدة تمر خلالها بكثير من المراكز التجارية في سورية وبيزنطة وآسيا الوسطى، والشرق الأقصى. فحتى يتمكن العامل بالقراض من الاستفادة الكاملة من فرص الربح في هذه الرحلات، لا بد من تمتعه بالمرونة الكافية وصلاحيات ممارسة مختلف اجراءات التجارة (ص ٢٠٩).

أما المذهب الشافعي فيبدو أن مفهوم القراض فيه تطور بمعزل تام عن الاعتبارات الاقتصادية، فاهتم بمتطلبات النظرية الفقهية وحدها. لذا نجد مؤسسة القراض فيه أضيق منها عند الحنفية والمالكية وأقل استجابة للفرص التجارية (ص ٢١٠).

(٦/٢٢) **تقييد تصرف العامل** (ص ٢١٠ ـ ٢١٥) من قبل رب المال.

(٦/٢٣) **سلطة العامل ومسؤوليته في أنواع البيوع المختلفة.** (ص ٢١٥ ـ ٢٢٢). ومما أورده يودوفيتش هنا أن الفقهاء يعتبرون بيع المساومة ـ بسعر يتفق عليه الطرفان ـ هو أكثر أنواع البيوع شيوعا، لكنهم يبحثون بالتفصيل في ثلاثة أنواع أخرى للبيع تنطلق جميعا من وجوب تصريح البائع بكلفة السلعة عليه للمشتري. وهذه البيوع هي: بيع التولية (البيع بالكلفة دون ربح أو خسارة) وبيع الوضيعة (بخسارة) وبيع المرابحة (بزيادة نسبة أو مبلغ معين على الكلفة).

وينقل يودوفيتش قول جوزيف شاخت ان الوظيفة الاقتصادية لهذه البيوع الثلاثة وبخاصة المرابحة هي وظيفة غامضة. ثم يُتْبعه بقول الامام المرغيناني (في الهداية، ط. القاهرة، ٣/ ٥٦) إن هدف هذه البيوع الثلاثة وبخاصة التولية والمرابحة هو حماية المشتري غير الخبير في السوق من استغلال البائعين لجهله. ويؤيد يودوفيتش رأي المرغيناني مستدلا بشدة عناية الفقه الحنفي بمنع البائع من الغش في هذه البيوع، حيث فصّل الفقهاء ما يجوز للبائع أن يحتسبه في كلفة السلعة وما لا يجوز. (ص ٢٢٠).

(٦/٢٤) ثم يبحث يودوفيتش في **حقوق المستثمر والعامل خلال سريان**

القراض (ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤) وحالة تعدد العمال (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧) وحالة اختلاف ديانة المستثمر والعامل (ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩).

(٦/ ٢٥) **نفقات العامل**. يعرَّف ربح عملية القراض بأنه المبلغ المتبقي بعد بيع السلع ورد رأس المال إلى المستثمر وطرح نفقات العامل. فلا بد من تحديد واضح لما يجوز تحميله من نفقات العامل على حساب القراض. والمعيار الفقهي لذلك شبيه بمعيار التصرفات الجائزة للعامل، وهو معيار ثنائي: (أ) عرف التجار، (ب) وابتغاء الربح (ص ٢٣٠). فما وافق عرف التجار وقصد به الربح جاز تصرفا وحُمّلت نفقته على حساب القراض. ثم ينقل يودوفيتش (ص ٢٣١) نصوصا من الشيباني (في الأصل) والسرخسي (في المبسوط) حول ذلك، معلقا عليها بأن توضيح الفقهاء لحق العامل في النفقة على حساب رأس المال هو إحدى خصائص القراض التي جعلته أداة ناجعة في التجارة البعيدة. هذا، وإذا كان نطاق النفقة يحكمه العرف التجاري فإن نوعية النفقة يحكمها المستوى الاجتماعي للعامل. فكل عامل مثلا مخول الانفاق من مال القراض على طعامه ولباسه ونفقات سفره، ولكن نوع الطعام واللباس وسواهما يحدده المستوى الاجتماعي للعامل (ص ٢٣٣).

ثم يناقش يودوفيتش أنواعا من النفقات، ومسألة تسجيلها محاسبيا (ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨).

(٦/ ٢٦) **توزيع المسؤولية والربح** : إن العامل أمين على مال القراض، ولايتحمل أية مسؤولية عن الخسارة لأنه غير ضامن للمال (ص ٢٤٠). والتعامل مع الغير يقع على عاتق العامل فقط. وإن كانت المسؤولية المالية عن نتائج هذا التعامل يعود بها العامل على مال القراض. لكن العامل يبقى هو الطرف المسؤول عن الخصومة مع الغير (ص ٢٤٢).

ولا يجوز للعامل أن يستدين أكثر من مال القراض لأن مسؤولية المستثمر محدودة بقدر هذا المال عادة (ص ٢٤٣). لكن للمستثمر أن يأذن للعامل بالاستدانة بأكثر من مال القراض، وحينئذ يصبحان شريكين ـ في مقدار الزيادة ـ شركة وجوه (ص ٢٤٥). وجواز هذا الجمع بين القراض وشركة الوجوه يعني توسيع فعالية القراض التجارية إلى حد بعيد.

وعند احتساب الأرباح تمهيدا لتوزيعها بين المستثمر والعامل لا بد من التفرقة بين الحالات التي تعتبر فيها عملية القراض مستمرة، وتلك التي تعتبر فيها منقضية يمكن أن يبدأ بعدها قراض جديد مستقل بين الطرفين نفسيهما، (ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨).

(٦/ ٢٧) **الفصل السابع والأخير: القانون الاسلامي بين النظرية والتطبيق**.

هل تعتبر كتب الفقه مؤشرا يدل على واقع التجارة الاسلامية في مطلع العصور الوسطى؟[٢٣]، نعم هذا ما أعتقده وخاصة في شأن المذهب الحنفي.

فاستنادا إلى الأدلة الداخلية [ضمن كتب الفقه] وإلى المقارنة مع مصادر وثائقية متأخرة يمكن القول بأن نظام الشركات والقراض في الفقه الحنفي كان جزءا من « قانون التجار العُرفي »[٢٤] للعالم الاسلامي في القرون الوسطى، وهو قانون صنعه التجار وفق احتياجاتهم وطبقوه عمليا (ص ٢٥٠).

وتظهر باستمرار في معالجة فقهاء الحنفية للشركات والقراض معرفتهم بيئتهم الاقتصادية، وتعاطفهم مع متطلبات السوق التجارية. ومن مظاهر ذلك تصحيحهم - استحسانا ولحاجة الناس - كثيرا من صيغ المشاركة والقراض التي يقضي القياس بفسادها (كما في المبسوط للسرخسي ١١/ ١٥٩). فحافظوا بذلك على حيوية المؤسسات التجارية (كالقراض) ومرونتها ضمن إطار الشريعة الاسلامية المقدسة. (ص ٢٥١).

(٦/ ٢٨) إن أية بقية من الشك في قوة **الصلة بين الفقه الحنفي عن الشركات والقراض وبين واقع الحياة الاسلامية العملية في القرون الوسطى**، قد أزالتها الأدلة المستخلصة من «وثائق الجنيزة»[٢٥]. ففي الوثائق العائدة للقرنين الحادي والثاني عشر للميلاد [١٠٠٠ - ١١٠٠م/ ٣٩٠ - ٤٩٣هـ] والمتصلة بالشركات وعقود القراض [بين التجار اليهود في مصر خلال تلك الفترة]، لا يكاد يوجد جانب قانوني لم تسبق مناقشته في كتب الفقه الحنفي في القرن الثامن [٧٥٠م/ ١٣٢هـ]. حتى إن مناقشات الفقهاء تسهل فهم الترتيبات التجارية المعقدة والمحيرة أحيانا مما تضمنته الوثائق (ص ٢٥٦). وثمة تناظر مدهش بين الصيغ القانونية المكتوبة في نهاية القرن الثامن والوقائع التجارية المسجلة بين تجار الجنيزة في القرنين الحادي والثاني عشر. وجوانب التجارة التي استحوذت على اهتمام تجار الجنيزة هي عينها التي تخصها كتب الفقه بالتطويل والتفصيل (ص ٢٥٧).

وينبغي أن يلاحظ أن وثائق الجنيزة تسجل وقائع جميع أشخاصها من اليهود، ومع ذلك كثيرا ما كانوا يفضلون التعاقد فيما بينهم وفق الشريعة الاسلامية.

وهناك أدلة أخرى على تبني التجار النصارى في ظل الحكم الاسلامي الصيغ الاسلامية للنشاط التجاري.

(٦/ ٢٩) وقد دخلت **الأعراف التجارية إلى الفقه الحنفي من طريق الاستحسان، ومن طريق الحيل الشرعية** (المخارج) التي استخدمت للتغلب على حالات اصطدام مقتضيات الشريعة باحتياجات السوق، كما في الحيلة المؤدية إلى القراض بالعروض [ر: ف ٦/ ١٦ آنفا]، والتي بلغ الأمر انها لم تعد توصف عند

متأخري الفقهاء بأنها حيلة أصلا، بل تورد كحكم فقهي (ص ٢٥٢).

(٦/ ٣٠) ومن مظاهر انطباع فقهاء الحنفية بأخلاق عصرهم التجارية، **أن حافز الربح** ـ بوصفه محركا للنشاط التجاري ـ احتل مكانة مرموقة في تفكيرهم. حتى إنهم اعتبروا ابتغاء الربح هو الهدف الرئيسي للشركات وللقراض، كما أنه معيار التصرفات المسموحة للعامل في القراض (إضافة إلى معيار الانسجام مع العرف التجاري).

«إن الصدارة التي يوليها الحنفية للعرف عند تفصيلهم أحكام القراض والشركات، تذكرنا بالدور المماثل الحاكم الذي كان للعرف في التقنين التجاري الغربي في العصور الوسطى.. فمن العجيب ـ على هذا ـ أن النظرية الفقهية الاسلامية رفضت اعتبار العرف مصدرا صحيحا للفقه، على الرغم من أن الشريعة الاسلامية في مراحلها الأولى امتصت كثيرا من الأعراف والتقاليد القانونية السائدة في البلاد التي خضعت للاسلام. على أن هذا الامتصاص تضمن تحويلا اسلاميا عميقا لتلك الأعراف والتقاليد» (ص ٢٥٣).

لكن هذا التحويل الاسلامي تفاوتت درجته ومداه بين موضوع وآخر. وأرى أنه كان ضئيلا في كثير من قضايا الشركات والقراض التي هي موضوع كتابنا هذا، حيث اقتصر على منع الشريعة للاثراء دون وجه حق (ومن صور ذلك تحريم الربا)، وعلى منع الغرر والجهالة في العقود (ص ٢٥٤).

(٦/ ٣١) مما سبق، نستنتج أن الفقه الحنفي هو أحدث صورة وصلتنا عن «قانون التجار العُرفي» في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، وتعتبر ناسخة لما نجده في المراجع اليهودية والنصرانية والساسانية (ص ٢٥٨).

على اننا لا نقصد إلى القول بأن كل تفصيلات الفقه الحنفي كان يمارسها التجار، ولا أن كل اجراء تجاري قد وجد له صدى في الفقه. فهدف الفقهاء لم يكن تسجيل الأعراف التجارية التفصيلة وتقنينها. بل كان هدفهم الأساسي أسمى من ذلك: وهو تفصيل الأوامر الإلهية في نظام شامل للواجبات الدينية، ليسير كل مسلم في حياته على هديها (ص ٢٥٩). لكن الفقهاء قدموا في تحقيق هذا الهدف مانعتبره نحن تقنينا وعرفا تجاريا. فيمكننا استعمال أجزاء من كتب الفقه على أنها مصادر تاريخية أساسية، تعبر عن نوعية الحياة الاجتماعية والاقتصادية الاسلامية في أوائل العصور الوسطى.

(٦/ ٣٢) وإذا نحن نظرنا إلى مؤسسات المشاركة والقراض لدى الحنفية نظرة شمولية، رأينا انها أدوات قانونية مرنة قادرة على تحقيق وظائف اقتصادية متنوعة في التجارة المحلية والبعيدة.

ففي التجارة والصناعة المحلية حققت هذه المؤسسات وظيفة عقد العمل (الاجارة) الذي كان الناس يأنفون منه ولم يكن شائعا إلا في الأعمال الوضيعة. كما حققت وظيفة صناعية هامة بسماحها لذوي المهارات من العمال والحرفيين - في المهنة الواحدة والمهن المتكاملة بل وحتى المختلفة - بأن يجمعوا جهودهم في مؤسسة واحدة، وسمحت للعمال والمستحدثين (أرباب العمل) أن يجتمعوا [على أساس المشاركة] في مؤسسة واحدة.

وفي مجال التجارة البعيدة قدمت هذه العقود أساسا لتنظيم مواجهة المخاطر على أساس جماعي، وسمحت بتنوع واسع في توزيع المخاطر والمكاسب. وقدم الفقه الاسلامي حلولا ناجعة لمسائل الادارة من خلال نظام متطور جدا للوكالة، وبوسائل أخرى كالإبضاع[٢٦] والوديعة، ومن خلال إعطاء الشركاء وعمال القراض صلاحيات واسعة للتصرف ولتفويض الآخرين بصلاحياتهم. وهذا يؤكد الانطباع بأن نشاط المستحدثين المسلمين قد تجاوز قبل نهاية القرن الثامن للميلاد نطاق الروابط العائلية المحضة.

إن صدارة العالم الاسلامي في التجارة عند أوائل القرون الوسطى، تحققت بسبب (أو أيّدها دون ريب) تفوق ومرونة الأساليب التجارية المتاحة فيه، وإن بعض المؤسسات والأساليب والمفاهيم التي بلغت غاية تطورها في مراجع الفقه الاسلامي في نهاية القرن الثامن للميلاد [٧٩٩م/ ١٨٣هـ] لم تبدأ بالظهور في أوروبا إلا بعد عدة قرون (ص ٢٦١).



(٧) تقويم لمضمون كتاب يودوفيتش:

ينصب تقويمنا للكتاب أساساً على ما يتعلق منه بعقد القراض أو المضاربة (الفصل السادس) والنتائج العامة التي تضمنها الفصل السابع والأخير (ر: ف ٦/٢٧ وما يليها).

(٧/١) مزايا كتاب يودوفيتش:

أهم مزايا الكتاب فيما أرى، وبعضها ظاهر لمن قرأ الخلاصة السالفة، هي الدقة والتعمق، والبعد عن الخطأ في نقل الأحكام الشرعية، وسلاسة لغته (الانجليزية) ووضوح العبارة، ثم النجاح في إظهار الحكمة الاقتصادية لكثير من الأحكام الفقهية.

وأحسب أن المزية الأخيرة ـ أي إظهار الحكمة الاقتصادية للأحكام ـ هي أبرز مزايا الكتاب. ويزيد من قيمتها اننا نفتقدها في كثير من الكتابات الفقهية المعاصرة. ومن أجمل الأمثلة عليها في الكتاب ما أبرزه من تنوع وكثرة أدوات الائتمان التجاري في الاسلام (ف ٦/٧ و٦/٢٦ و٦/٣٢)، ومن أهمية عقد القراض الصناعي (ف ٦/١٧)، ومن خصائص القراض وسلطات العامل (المضارب فيه)، والأهمية الاقتصادية لذلك في التجارة البعيدة (ف ٦/١٢ و٦/٢١ و٦/٢٥)، ومن أن السماح لحصص الأرباح أن تختلف عن حصص المساهمة في رأس المال يتيح لعوامل المهارة والخبرة لدى الشركاء أن تأخذ حظها من الاعتبار الاقتصادي.

وقد تضمن كتاب يودوفيتش اقتباسات عديدة ومطولة من كتب الفقه، ترجمها المؤلف إلى الانجليزية بدقة ووضوح، والخطأ فيها نادر[٢٧].

(٧/٢) مآخذ على الكتاب:

لئن وُفق يودوفيتش في نقل الأحكام الفقهية بدقة، وإبراز حكمتها الاقتصادية، فقد كان أقل توفيقاً في بعض تفسيراته لتلك الأحكام، وتصوره لأسسها ومبرراتها.

(٧/٢/١) خطأ تصوره لأثر السنة النبوية في فقه المعاملات.

نقلنا في نهاية (ف ٦/٢) عبارة يودوفيتش العنيفة ـ ومثلها نادر في كتابه ـ بأن الجمود والشكلية في الفقه المتأخر «فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه».

ويتكرر هذا الخطأ الكبير بصورة ضمنية في مواطن عدة من الكتاب يشيد فيها المؤلف بتجاوب الفقهاء مع احتياجات الحياة العملية، إشادة قد يفهم منها انهم بذلك يخرجون عن الالتزام بالنصوص الشرعية.

وحتى نمحص بطريقة عملية مدى صحة قول يودوفيتش إن انتصار السنة كان سببا لجمود الفقه، سنقارن مجموعة من الأحكام التفصيلية عن الشركات بين المذهبين الحنفي والحنبلي. وسبب اختيارنا للمذهب الحنفي في هذه المقارنة، هو أن يودوفيتش أعرب في كتابه مرات عن إعجابه بسماحة هذا المذهب، وبتجاوب فقهائه مع حاجات الحياة العملية عن طريق الاستحسان الذي يخرجون به عن مقتضى القياس (ر: ف ٥/٦ و٦/٤ و٦/٢٧). وسبب اختيارنا للمذهب الحنبلي من جهة أخرى، هو أن الامام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ (١٦٤ ـ ٢٤١) لا ينازع أحد في إمامته في الحديث فضلا عن الفقه، وأنه أوسع الأئمة جمعا للسنة (لأنها في عهده كانت قد تكاملت روايتها وتدوينها) فاستطاع أن يجد فيها مالم يصل إليه غيره من الأئمة الثلاثة الذين سبقوه[٢٨]. وسنورد في (أولا) و(ثانيا) أدناه، أمثلة مقارنة بين الحنفية والحنابلة، ثم نستخلص في (ثالثا) نتيجة عامة للمقارنة.

أولا: هناك أحكام كثيرة اتفق فيها الحنابلة مع الحنفية، وخالفهما فيها المالكية أو الشافعية، ومنها ما يلي:

(أ) جواز شركة الأبدان حتى مع اختلاف الصنعة بين الشريكين، خلافا للمالكية الذين لم يجوزوها إلا بشرط اتفاق الصنعة، وخلافا للشافعي الذي يرى بطلانها على كل حال[٢٩].

(ب) جواز شركة الوجوه، خلافا للمالكية والشافعية (ابن قدامة ٥/١١، وابن رشد ٢/٢٥٢، والخياط، ١/١١٧).

(جـ) جواز مشاركة المسلم لليهودي والنصراني، على أن يكون المسلم هو العامل بالمال، خشية أن لا يلتزم غير المسلم بأحكام الشريعة في المعاملات. وهذا أيضا موقف المالكية. وكره الشافعي ذلك[٣٠].

(د) جواز الاشتراك بين الصانع وبين مالك المواد الخام. كأن يدفع قماشا إلى خياط ليفصله قمصانا يبيعها، وله نصف ربحها. أجازه الإمام أحمد خلافا للشافعي ومالك (ابن قدامة ٥/٩). ونص السرخسي على جواز صيغة قريبة منه عند الحنفية[٣١].

(هـ) يتفق الامامان أبو حنيفة وأحمد على أن الربح إنما يُستحق بأحد ثلاثة أمور: بالمال أو بالعمل أو بالضمان، خلافا للامامين مالك والشافعي وخلافا لزفر من أصحاب أبي حنيفة، الذين لا يجيزون استحقاق الربح بالضمان[٣٢].

(و) يجوز أن ينضم إلى القراض عقد شركة (أي أن يشتركا بالمال يعمل فيه أحدهما)، مع اشتراط تفاضل الشريكين في الربح، خلافا لمالك[٣٣].

(ز) يجوز توقيت المضاربة بوقت تنقضي بمجرد انقضائه، خلافا للشافعي[٣٤].

(ح) يجوز في شركة العنان اشتراط تفاوت الشريكين في الربح مع تساويهما في المال كما يجوز العكس، أما مالك والشافعي رحمهما الله فلا يجيزان ذلك بل يوجبان توزيع الربح على قدر المالين[٣٥].

ثانيا: هناك صور أجازها الحنابلة ومنعها الحنفية، منها:

(أ) أجازوا الشركة في الاصطياد والاحتطاب، فوافقوا في ذلك المالكية. خلافا لأبي حنيفة - رحمه الله - الذي لا يجيز الشركة في احراز المباحات، وخلافا للشافعي - رحمه الله - الذي لا يجيز شركة الأبدان مطلقا[٣٦].

(ب) أجاز الامام أحمد ما يمكن تسميته قراضا صناعيا، وفيه يقدم رأس مال ثابت من رجل والعمل من رجل آخر. كمن يعطي دابته أو شبكته لآخر ليعمل عليها أو ليصيد، والربح بينهما. وقال الشافعي والحنفية: لا يصح ذلك[٣٧].

(جـ) أجاز الحنابلة اشتراط أن يعمل رب المال مع العامل في المضاربة، ولم يجز الحنفية ولا المالكية ذلك[٣٨].

(د) لا يشترط في المضاربة تنجيزها، بل تصح عند الحنابلة معلقة على شرط أو مضافة لزمن مستقبل، بينما الرأي الأرجح عند الحنفية هو عدم الجوان، وكذلك لا يصح التعليق عند الشافعية[٣٩].

(هـ) أجاز الحنابلة تفاوت نسب الربح عن نسب المال بين الشركاء في شركة الوجوه (ابن قدامة ٥/٢٣)، بينما الحنفية يشترطون أن يقسم الربح على قدر الأموال (الميداني ٢/١٢٨).

(و) يتفق الفقهاء الذين قارنوا بين المذاهب أن المذهب الحنبلي هو أسمحها في الشروط العقدية عموما، حيث يصحح كثيرا من الشروط التي تمنعها المذاهب الثلاثة الأخرى وبخاصة المذهب الحنفي. وأمثلة ذلك كثيرة جدا في جميع عقود المعاوضات المالية ومنها عقود المشاركة، فنكتفي بهذه الاشارة إليها[٤٠].

ثالثا: إن استقراء الأمثلة العديدة السالفة وكثير سواها أوصلنا إلى النتيجة المدهشة التالية:

إن الأحكام الفقهية التفصيلية في الشركات أكثر ما تكون تقاربا بين الحنفية

والحنـابلة، ولا تكـاد تجـد صورة تطبيقية في المشاركات قال الحنفية بجوازها الا وهي تجوز أيضا عند الحنابلة. لكن العكس غير صحيح، فهناك صور عديدة انفرد الحنابلة بإباحتها.

فلو أردنـا ترتيب المـذاهب الأربعة من حيث تقاربها في أحكامها الفقهية **المتعلقة بالشركات والقراض**، ومن حيث توسعها في تصحيح الصيغ العقدية في ذلك، لانتهينا إلى الترتيب الآتي[٤١]:

(التوسع أو الترخيص) ـــ الحنبلي.. الحنفي.. المالكي.. الشافعي ـــ (التشدد أو التضييق)

أما لو رتبنا المذاهب الأربعة من حيث اقترابها من مدرسة «أهل الحديث» و«أهل الرأي» حسبما يراه الفقهاء المعاصرون[٤٢] فإننا نصل إلى الترتيب الآتي:

(أهل الرأي) ـــ الحنفي.. المالكي.. الشافعي.. الحنبلي ـــ (أهل الحديث) .

إن مقـارنـة الترتيبين السابقين للمذاهب تظهر بجلاء أن اقتراب مذهب معين من مدرسـة أهـل الحـديث أو أهـل الـرأي لا صلة له مطلقـا بدرجة التوسع أو التضييق في اجتهاد ذلك المذهب حول موضوع معين كالشركات. وَزَعْمُ يودوفيتش بأن انتصار السنّة كان مدعـاة للجمـود في الفقـه هو خطأ فادح، وبخاصة في موضوع الشركات[٤٣]. وربما كان من أسبـاب وقـوعـه في هذا الخطأ انه استبعد المذهب الحنبلي صراحة من دراسته. بينما يقرر الفقهاء الراسخون كابن تيمية مثلا، أن عمق اطلاع الامام أحمد، وتمكنه في الآثار الثابتة من الحديث والسنة، هو السبب في سماحة مذهبه التعاملي[٤٤].

وما أصاب الفقه عموما من الركود والجمود من منتصف القرن السابع الهجري، كان في نظـر المحققـين من العلمـاء لأسباب منها: انكباب مريدي الفقه على دراسة كتاب فقيه مذهبي...، بعد أن كانوا قبلا يدرسون «القرآن والسنة وأصول الشرع ومقاصده»[٤٥]. فالابتعاد عن السنة إذن، وليس الاقتراب منها، كان من أسباب جمود الفقه.

٧/٢/٢ مدى أثر الاسلام في أحكام القراض

نقلنـا قول يودوفيتش بأن القـراض عرف في الجـزيـرة العـربيـة قبـل الاسـلام (ف ٦/١٢) وبأن التحـويـل الاسـلامي للأعراف السابقة للاسلام والمتصلة بالقراض والشركات، كان تحويلا محدودا (ف ٦/٣٠).

سنحصـر منـاقشتنـا الآن بقـول يودوفيتش بأن التحـويـل الاسـلامي في نطاق الشـركـات والقـراض كان محدودا. والحقيقة هي في رأينا خلاف ذلك. فالمعايير الشرعية

قوية ومؤثرة في مجال المشاركات عموما والقراض خصوصا، وقوة تأثيرها ليست نابعة من كثـرتهـا ولا من طول عبـاراتهـا، بل إن تأثيرها البعيد نابع من عمقها واهتمامها بالأمور الجوهرية. ولنذكر أمثلة من المبادىء الشرعية الأساسية الحاكمة التي لا خلاف فيها:

(أ) **التـراضي الصـريـح شرط جوهري في كافة العقود ومنها القراض والمشاركة.** ويلاحظ مثلا في المشاركات الزراعية بين عامل وصاحب أرض، أن الالتزام بمبدأ التـراضي يحـول دون انقـلاب هذه المشاركات إلى نظام للاقطاع الزراعي بمعناه الأوروبي، حيث يسلب العاملون على الأرض حق تركها والانتقال لأرض أخرى أو لعمل آخر، ويحولون إلى أقنان رغما عنهم.

(ب) **لا بد أن يكـون للعمـل نصيب من الـربـح في المشـاركـات.** فلو تسـاوى مال الشـريكـين وانفرد أحدهما بالعمل، لم يجز عندئذ، باتفاق المذاهب، ان تقل حصة الثاني عن حصة الأول من الربح[٤٦].

(جـ) **لا يجـوز اشتـراط مبلغ مقطـوع من الـربـح للعامل أو لرب المال في القراض.** وهذا بالاجماع مبدأ عام في جميع المشاركات (ابن قدامة ٥/٢٨ و٤٨). والأصل في المشـاركـات «... أن لا يحصـل لأحـدهما نوع من النفع ينفرد به عن الآخر»، (القاضي عبدالوهاب ٢/٥٦).

(د) **الخسـارة المـاليـة تلحق برأس المـال وحده. ولا يجوز تحميل شيء منها على العامل**، في أي نوع من المشاركات أو القراض، ويخسر العامل عندئذ عمله فقط. ولا يعرف في هذا خلاف بين أهل العلم، (ابن قدامة ٥/٢٧ ـ ٢٨).

(هـ) **لا يجوز اشتراط أن يضمن العامل رأس المال.** ولا يعرف في هذا خلاف[٤٧]. لأن اشتـراط الضمـان يقلب رأس المال إلى قرض، ويصبح الاشتراك في الربح منفعة مشروطة على القرض. فتكون بذلك ربا محرما.

(و) أضف إلى ما سبق، ما صرح به يودوفيتش نفسه (ف ٣٠ آنفا) **من منع الشريعة الغرر والجهالة والاثراء دون حق والعقود الربوية.** ولهذه المبادىء تطبيقات كثيرة جدا وبعيدة الأثر في المعاوضات والمشاركات.

ولنضرب مثلا على أثر **عدم الالتزام** بالتوجيهات الشرعية في هذا المجال، ما يلاحظ من الاختـلاف بين عقـد القـراض الاسـلامي، وصـورة قريبة منه انتشرت في الموانىء الايطالية ثم في أوروبا عموما باسم «كومندا» «commenda»[٤٨].

إن عقـد الكـومنـدا يظهـر بادي الـرأي شبيهـا بالقـراض[٤٩]، ففيهمـا رب مال commendator من جهـة، وعـامـل tractator يقـوم وحـده بالادارة ولا يقـدم مالا. لكن

الاختلاف الجوهري بينهما هو ان عقد الكومندا يعني: قرضا يقدم لتمويل تجارة بحرية، ويختلف عن القرض العادي في أن رب المال يتحمل مخاطر تلف البضاعة في البحر (ميديسي، ص ١٢٧ ـ ١٢٨). وكانت عقود الكومندا أحيانا تشترط ضمان العامل لفائدة إضافة إلى رأس المال، مع تقديمه ضمانات ورهنا على أداء مسؤولياته. كما كان يدفع عادة ٢٠٪ جزاء التأخر في سداد رأس المال (ميديسي، ص ١٢٦ ـ ١٢٩). ومسؤولية رب المال محدودة بماله، «أما العامل فكانت مسؤوليته غير محدودة» (بيروت، ص ٩٢ ـ ٩٣).

فعقد الكومندا كما يظهر هو مزيج من دين ربوي وشركة. وما ذكرناه من شروطه لا نعلم في تحريمه خلافا بين المذاهب الفقهية[٥٠].

ومن النتائج الاقتصادية البعيدة المدى للتمويل بعقد الكومندا أنه ـ شأن كل تمويل مبنى على القرض ـ يجعل الموارد الاقتصادية تنساب إلى من لديهم ثروة سابقة تكفي لضمان سداد رأس المال (والفوائد). أما التمويل بالقراض الاسلامي ـ شأن كل تمويل مبني على المشاركة ـ فإنه ينساب إلى العمال الأمناء ذوي المشروعات المأمول نجاحها بصرف النظر عن ثروتهم السابقة، لان رأس المال غير مضمون عليهم، فلا مصلحة ترجى فيه من صرف التمويل إلى الأغنياء دون غيرهم. لهذا فإن تحريم تضمين العمال رأس المال في القراض ـ وعموما تحريم القروض الانتاجية الربوية ـ يساعد على الحيلولة دون أن يصبح التمويل دولة بين الأغنياء، مع ما يتبع ذلك من أثر سيىء على توزيع الدخل والثروة في المجتمع[٥١].

وهكذا نرى أنه على الرغم من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام، فإن التوجيهات الاسلامية التي اتفقوا عليها طبعت مؤسسات القراض والمشاركات بطابع اسلامي عميق الأثر، بصرف النظر عن البيئات التاريخية والاعراف المحلية التي ترعرعت فيها تلك المؤسسات قبل الاسلام أو بعده. واستنتاج يودوفيتش بأن أثر الاسلام على القراض والشركات كان ضئيلا هو استنتاج مخالف للواقع.

٣/٢/٧ تفسير يودوفيتش للحيل والمخارج.

نوه يودوفيتش مرات بذكر فقهاء الحنفية للحيل (المخارج) الفقهية، وكان في تنويهه المتكرر بالحيل يبدي إعجابه بها ويعدها دليلا على واقعية الفقهاء واستعدادهم للخروج على مقتضيات الأحكام الظاهرة إذا اصطدمت باحتياجات الحياة العملية.

وأرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل وأعطى فيها انطباعا ـ قد لا يكون مقصودا ولكنه على أي حال مجانب للحقيقة ـ بعدم تورع الفقهاء عن تسهيل التملص من الأحكام الشرعية، أو على الأقل مخالفة روح النصوص.

ويتضح تضخيم يودوفيتش لمكانة الحيل في القراض والشركات إذا أخذنا أهم حيلة ذكرها مرات، ولا يكاد يذكر سواها وهي: الحيلة التي اقترحها الفقهاء لجعل العروض رأس مال في القراض (ر: ف ٦/١٦ آنفا).

إن اتفاق الفقهاء ابتداء على أن رأس المال يجب أن يكون دراهم أودنانير(أي نقودا) له حكمة شرعية واقتصادية صرحوا بها وهي: التمكن من تحديد الربح أو الخسارة دون التباس ولا نزاع عند تصفية القراض، حيث تباع كافة العروض بنقد، فما زاد على رأس المال فهو ربح، وإن قل عنه فهو خسارة.

والحيلة التي اقترحها الفقهاء لمن يريد أن يعطي رأس المال عروضا (ف ٦/١٦) هي أن يوكل رب المال العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وواضح ان هذه حيلة بيضاء بريئة، هي من نوع المخارج الحكيمة التي تلبي حاجة المتعاقدين، وتحقق في الوقت نفسه المقصد الشرعي في تسهيل احتساب الربح دون جهالة ولا نزاع عند تصفية القراض.

لهذا نقل جواز هذه الصيغة حتى عن المذاهب التي تصرح بمنع الحيل كالمالكية والحنابلة[٥٢]، وإن كانوا لا يعدونها حيلة، بل ينصون عليها ويحكمون بجوازها.

ولو تأملنا الحيلة التي نقلها يودوفيتش عن الخصاف الفقيه الحنفي (ف ٦/١٦) عن كيفية جعل العروض نفسها ـ وليس قيمتها ـ رأس مال، لوجدنا أيضا انها حيلة بيضاء بالمعنى الآنف، حيث يدخل شخص ثالث يثق به رب المال فيبيعه العروض ثم يأمر العامل بشرائها منه، وبذلك تتحدد قيمة العروض بطريقة تمنع النزاع وتسهل احتساب الربح فيما بعد.

ويحسن أن نختتم الكلام عن الحيل بقول الشيخ الجليل الطاهر بن عاشور رحمه الله:

«التحيل ابراز عمل ممنوع في صورة جائزة تخلصا من المؤاخذة.. والحيل منها أنواع محرمة تؤول إلى تفويت مقصد شرعي دون تعويضه بمقصد آخر مشروع، أو تؤدي إلى اضاعة حق لآخر، أو إلى مفسدة أخرى... ومن أمثلة الحيل المشروعة ما يعطل أمرا مشروعا ويسلك ـ في ذلك ـ طريقا مشروعا هو أهون عليه وأخف كمن لبس خفا لاسقاط غسل الرجلين، وكمن أنشأ سفرا في رمضان لشدة الصيام عليه في الحر، ليقضيه في وقت آخر هو أهون عليه...» (ص ١١٥ ـ ١١٩).

٧/٢/٤ تفسيره لهدف الربح في نظر الفقهاء :

نوه يودوفيتش بأن الفقهاء ـ انطباعا منهم بأخلاق عصرهم ـ اعتبروا ابتغاء

الربح هو الهدف الأساسي للشركات (ف ٦/ ٣٠).

فإن كان يودوفيتش يعني بكلامه أن الفقهاء يعترفون بأهمية ابتغاء الربح، وبجوازه شرعا إذا روعيت في تحصيله أحكام الشريعة والأخلاق الاسلامية، فمن الخطأ أن يظن ذلك انطباعا منهم بأخلاق عصرهم، بل هو اتباع للأدلة الشرعية الكثيرة التي تثني على السعي لاكتساب الرزق الحلال، وتعد الربح حينئذ من الحلال الطيب، بل تعد التجارة بنية «الاستعفاف عن السؤال.. والقيام بكفاية العيال..» حسنة يثاب فاعلها. (القاسمي ص ١٨٥).

أما إن كان يعني بكلامه أن الفقهاء لا يرون بأسا في ابتغاء الربح ولو بمخالفة الأخلاق الاسلامية، فقد أخطأ إذن خطأ منهجيا كبيرا بتفسيره تفصيلات الأحكام الفقهية خارج الاطار الديني والاخلاقي الذي يجول فيه الفقهاء.

فالفقهاء لا يُنتظر منهم أن يكرروا ذكر كليات الشريعة ومؤسساتها الاجتماعية ومقاصدها الكبرى ونظامها الاخلاقي عند كل موضوع يبحثونه. فهذه الكليات هي عندهم من قبيل «الشروط الملحوظة»، وهي لاتقِلّ إلزاما أو أهمية عن «الشروط الملفوظة» التي يصرحون بها عند تفصيلهم لأحكام موضوع معين. وقد اعتبر الامام أحمد مثلا الشروط العقدية الملحوظة كالشروط الملفوظة، من حيث الزامها (ر: المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٢٢٦).

فالأمانة، والصدق، ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى، **ووجود ولّي أمر** يعاقب المذنبين ويسهر على التزام المتعاملين بحدود الشريعة وبأخلاق الاسلام، هذا كله وأمثاله اطار عام يفترض أن يتحرك ضمنه الأفراد والشركات. والفقهاء لا يجيزون ابتغاء الربح خارجه . ولنضرب أمثلة محددة على ذلك اخترنا أكثرها مما قرره فقهاء الحنفية، لان استنتاجات يودوفيتش مستمدة غالبا من الفقه الحنفي، كما صرح هو في غير موضع من كتابه.

فالأمانة واجبة في التعامل عموما. ومن صورها أداء الانسان ما عليه من التزامات والوفاء بما عليه من شروط. وتكون هذه التزامات عادة مؤيدة بقوة القضاء. لكن ثمة أحوالا يزول فيها المؤيد القضائي ـ كانعدام البينة أووجود مانع من سماع الدعوى ـ ولا يبقى إلا المؤيد الديني الاخلاقي. فهل يجيز أحد من الفقهاء تحقيق الربح عن طريق الاخلال بالتزام فقد مؤيده القضائي؟ لا نعلم خلافا في ايجابهم على الانسان تنفيذ مثل هذا الالتزام. وهذه هي المسألة المشهورة في التمييز بين حكم القضاء وحكم الديانة (المدخل الفقهي للزرقاء، ف٣ ـ ٤) .

والصدق واجب، وهو من أخلاق الاسلام. ولا يجوز ابتغاء الربح بالكذب والغش. ومن النتائج الفقهية العملية الكثيرة لذلك:

(أ) أن التغابن في المبايعات لا يسمح بفسخ البيع من حيث الأصل، حفظا لاستقرار المعاملات، واعتمادا على حرص الانسان بطبعه على التوقي منه. لكن إذا اقترن مع الغبن الكبير خلابة، أي خداع بالقول أو الفعل، جاز للطرف المغبون ابطال البيع[٥٣].

(ب) أما في بيوع الأمانة (وقد مضى شرحها في ف ٦/٢٣) فإن كذَب البائع في بيان رأسمال السلعة عليه ـ ولو دون غبن للمشتري، بأن كانت قيمتها في السوق تساوي ما اشتراها به ـ يجيز للمشتري إما إبطال العقد، أو طلب رد الفرق عليه. كذلك يجوز للمشتري ابطال العقد في بيوع الأمانة لو كتم البائع عنه ـ مجرد كتمان دون كذب ـ انه اشترى السلعة بثمن مؤجل، لأن العادة ان يكون الثمن الآجل أعلى من العاجل، فالكتمان هنا فيه شبهة ايهام المشتري بأن تكلفة السلعة على البائع هي تكلفة عادية، بينما هي في الحقيقة مرتفعة لأنه اشتراها لأجل[٥٤].

ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى هي من الشروط الملحوظة ضمنا في تقرير الفقهاء لتفاصيل أحكام المعاوضات. فهم يلاحظون بدقة ان النشاطات الاقتصادية الاكتسابية كالبيع والمشاركة والزراعة والصناعة هي ـ بالنظر إلى المقاصد الشرعية الكبرى ـ فروض كفاية لا بد منها لتلبية حاجات الحياة الاجتماعية السليمة في نظر الشريعة. فإن لم يوجد من يستطيع القيام بها إلا فرد أو أفراد مخصوصون، صارت في حقهم فرض عين. ولولِيّ الأمر أن يجبرهم على القيام بها، ويعطون حينئذ أجرة المثل، وليس لهم المطالبة بأكثر منها (الحسبة لابن تيمية ص ٥٥ و٥٩). وبالمقابل فإن هذه النشاطات هي في الوقت نفسه سبل مشروعة للاكتساب الفردي للذين يقومون بها. فإذا نجمت طوارىء تجعل سعي الأفراد للاكتساب بهذه المعاوضات معطلا لمقصد شرعي، فإن الفقهاء يقيدون السعي الفردي للكسب حينئذ بما يكفل رعاية المقصد الشرعي الأساسي.

فمثلا: الأصل في البيع هو التراضي، ولا يُلزم البائع ـ من حيث المبدأ ـ بربح معين لا يزيد عليه، بل له أن يطلب الثمن الذي يرضى به، قل أو كثر. **ولكن الفقهاء نصوا على حالات لا يباح للبائع فيها أن يربح كل ما يريده دون قيود. ومن هذه الحالات**:

(أ) يرى الحنفية أن الغبن المجرد في المبايعات لا يسمح بابطال العقد مالم يكن غبنا فاحشا ـ أي يتجاوز التفاوت المعتاد في الأسعار ـ وصحبته خلابة. لكنهم استثنوا: «حقوق اليتيم، والوقف، وبيت المال: فالغبن الذي يقع بالتعاقد في مال

احدى هذه الجهات الثلاث مردود شرعا على الغابن ولولم تصحبه خلابة. لان هذه الجهات الثلاث تحتاج إلى مزيد من الحماية عن طريق التشريع...» (المدخل للزرقاء، ف ١٩٠).

(ب) إذا «اضطر الناس إلى ما عنده من الطعام واللباس، فإنه يجب عليه ألّا يبيعهم إلا بالقيمة المعروفة بغير اختياره، ولا يعطوه زيادة على ذلك...» أي ليس له أن يتجاوز الربح العادي في هذه الحال، (فتاوي ابن تيمية ٢٩/ ٣٠٠).

(جـ) وفي حالة الاحتكار «يبيع القاضي على المحتكرين أموالهم المحتكرة». (المدخل للزرقاء ف ٥٩٣. وأنظر الكاساني ٥/ ١٢٩).

(د) وقد صرح الحنفية بجواز «التسعير في الأقوات في زمن الاضطرار..» كما ذهب «بعض المالكية وبعض الشافعية، وابن تيمية وابن القيم إلى جواز التسعير العادل في الأموال والأعمال إذا احتاج الناس إليها» (ر: العبادي ٢/ ٣٠٣ للاحالات التفصيلية).

(هـ) المشتري المسترسل، أي الجاهل بسعر السوق المستسلم للبائع لا يماكسه، يحرم غبنه لقوله صلى الله عليه وسلم: «غبن المسترسل ربا»[٥٥].

ووجود ولي أمر يسهر على التزام المتعاملين في السوق بأحكام الشريعة وأخلاق الاسلام هو أيضا مفترض بداهة لدى الفقهاء. ويكفي هنا أن نشير إلى أحكام الحسبة في الاسلام والمؤلفات الفقهية العديدة التي فصلت للمحتسب ما ينبغي أن يلزم به أصحاب الصنائع والمتعاملين في الاسواق، رعاية لمصالح الجمهور ومقاصد الشريعة. (ر: مثلا، الحسبة لابن تيمية).

ونلاحظ أيضا في هذا المقام تصريح كثير من الفقهاء بأنه لا يجوز للانسان أن يجلس في السوق دون أن يتعلم الأحكام الشرعية الأساسية للمعاملات التي يتعاطاها حتى لا يقع في الحرام من حيث لا يدري (للتفصيل ر: أبو الأجفان، ص ٢ ـ ٥).

وهكذا نرى أن الفقهاء يعدون ابتغاء الربح هدفا مشروعا ما دام في اطار تتحقق فيه الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملات والأخلاق الاسلامية العامة كالأمانة والصدق، وتراعى فيه المقاصد الشرعية الأساسية، ويوجد فيه ولي أمر يتدخل إذا رأى أن سعي الأفراد إلى الربح يهدد مقاصد الشريعة. ونضيف إلى ما سبق أن الفقهاء بنوا العديد من الأحكام الشرعية على الورع أي البعد عن مظنة الوقوع في الحرام، كما في كراهتهم ان يكون عامل القراض غير مسلم، خشية أن يتعاطى الربا أو يخل بأحكام الشريعة دون علم. بل إن الامام مالكا كره دفع المال إلى مسلم قراضا إن كان «يستحل شيئا من الحرام في البيع والشراء». وقد نقل يودوفيتش نفسه ذلك[٥٦].

أمـا ما ذكـره يودوفيتش من أن الفقهـاء يعـدون « ابتغاء الربح » معيارا رئيسيا لتصحيـح تصـرفات العامل في القراض (ف ٦/ ٢٥) فصحيح ضمن ما قدمناه من قيود أخـلاقيـة. وسبب تأكيـد الفقهاء عليه هو أن فيه حماية لحق الشريك صاحب المال. لان العامل لو أجزنا له التبرع أو البيع بأقل من ثمن المثل لكان في ذلك افتئات على حق شريكه وذريعة إلى تضييع أموال الغير. والمبدأ الشرعي العام في مثل هذا الأمر: ان من كانت له ولاية على مال غيره، لا يجوز له ان يتصرف إلا فيما هو في مصلحة ذلك الغير المالية. فلا يحق مثلا لولي اليتيم أن يتبرع من مال اليتيم، ولا أن يبيعه بأقل من سعر السوق، ومثل ذلك متولي الوقف. بل إن القاضي لا يحق له الاذن بذلك.

* * *

٨) تقويم لمنهج يودوفيتش:

(١/٨) جوانب ايجابية في منهجه.

في هذا الكتاب مزايا منهجية عديدة يجدر التنويه بها، ومن أهمها:

(أ) حسن التنسيق ووضوح العرض.

(ب) التوثيق المستفيض لكل ما يورد من آراء الفقهاء. فهويعزوها إلى مراجعها الأصلية ويميزها من آرائه بكل وضوح.

(جـ) الحياد والانصاف والرصانة: يظهر من أسلوب الكتاب ومضمونه أن الكاتب يسعى جهده لفهم آراء الفقهاء والربط بينها، ثم استنتاج نتائج موثقة يقتنع بها. وقد نختلف معه فيما يستنتج، لكننا نلاحظ انه لا يأتي إلى الموضوع بفكرة مسبقة يتسقط لها الأدلة. كما انه لا يتردد في إبداء اعجابه بما يراه جيدا أو انتقاد ما يراه غير مقبول وهو عموما منصف، رصين في استنتاجاته، وبعيد عن اطلاق التعميمات العاطفية غير المقيدة.

(د) الاستقلال الفكري: ينقل المؤلف أحيانا آراء من سبقه من المستشرقين، لكنه ينقدها عند اللزوم بدقة واستقصاء (ر: ف ٦/١، و٦/٢٣). وقد نقل في الفصل الأول آراء غير منصفة أوخاطئة عن التشريع الاسلامي قال بها بعض من سبقه من المستشرقين، واكتفى هناك بالقول بأنها تحتاج إلى تمحيص. على انه في الفصل الأخير من الكتاب (ر: آنفا ف ٦/٢٧ وما يليها) قدم نتائج تنقض بصورة صارخة تلك الآراء. وهذا يؤكد استقلاله الفكري وعدم تحرجه من مخالفة من سبقه من المستشرقين.

٨/٢ مآخذ على منهج يودوفيتش.

٨/٢/١ تجاهله القرآن والسنة بوصفهما مصدر الفقه.

يقع يودوفيتش في خطأ منهجي أساسي هوتجاهل المصدر الإلهي للشريعة الاسلامية. وهذا يجعله يستبعد عفويا في تفسيروتعليل الأحكام اثر إلهية المصدر، مما يضطره إلى تضخيم اثر البيئة التاريخية التي ظهر فيها الاسلام وعاش فيها الفقهاء.

والمسلمون يعلمون أن الفقه الاسلامي (بمعنى الأحكام الشرعية العملية) بعضه أحكام ومقاصد صرح بها القرآن العظيم والسنة النبوية المطهرة قولية وفعلية، لكن أكثر الفقه استنبطه الفقهاء واستنتجوه من القرآن والسنة. فعملية استنتاج الأحكام من

القرآن والسنة عملية انسانية معرضة للتأثربظروف الزمان والمكان والأشخاص، على الرغم من إلهية مصدر التشريع. لذلك لم يختلف فقهاء الاسلام في ان استنتاج الفقيه معرض للخطأ، بمعنى أنه قد يتسرب إليه تأثير الزمان والمكان، ومحدودية الفهم، والنوازع الشخصية، فلا يعبرفهمه عن حقيقة التوجيه الالهي في موضوع معين.

وقد عني علماء الشريعة منذ مطلع الاسلام باكتشاف وتحديد الأساليب الموضوعية التي تساعد على الوصول إلى حقيقة الهداية الالهية في الأحكام العملية، وتقلل من تأثير العوامل الشخصية أو التاريخية العارضة. ومن هنا نشأ علم أصول الفقه ومصطلح الحديث وسواهما من علوم الشريعة إلى جانب علم الفقه.

كما ان العقيدة الاسلامية، والتوجيهات التربوية في القرآن والحديث، تحث العالم باستمرار على الاخلاص لله، والتجرد من النوازع الشخصية، وتهدد بأشد العقوبة من يُدخل عن قصد هذه النوازع في استنتاجات ينسبها للشريعة.

لهذا نرى أن المنهج الصحيح في النظر إلى الفقه، هو الاقرار بأن العوارض الشخصية والتاريخية قد يكون لها مدخل إلى استنتاجات الفقيه، لكن هذه العوارض كثيرا ما تكون متهاترة، يلغي بعضها أثر بعض، بينما العامل المطرد التأثير على فقهاء المذاهب بمجموعهم هو أثر الهداية الالهية المتمثلة في القرآن والسنة. ومن هناك نرى أن تجاهل المصدر الالهي للفقه هو تجاهل للعامل الأكبر المطرد الأثر.

يقدم يودوفيتش الفقه على انه ظاهرة انسانية محضة. وهووإن لم يستعمل هذه العبارة لكنها مستنتجة من طريقة عرضه وتفسيره للأحكام. إذ قلما ينقل أدلة الفقهاء من القرآن الكريم أو الحديث الشريف في أية قضية يبحثها، وقلما يعلل اختلافا من اختلافات الفقهاء بأنه نتيجة اختلاف فهمهم أوتفسيرهم للأدلة الشرعية. بل غالبا ما يعلله باختلاف بيئاتهم الاقتصادية، أومدى اتصالهم بواقع التجارة العملية.. الخ، وهو يرى فقه المشاركات والقراض في المذهب الحنفي جزءا من «قانون التجار العُرْفي» (ر: ف ٦/٢٧ عن معنى هذه العبارة).

وبعبارة أخرى: نادرا ما يشعر القارىء للكتاب بأن الفقهاء في مناقشاتهم واستنتاجاتهم، وما يرون منعه أو اباحته من التصرفات، انهم في كل ذلك يعتبرون أنفسهم ملتزمين بالتعبير عن الهداية الالهية في الموضوع، كما تدل عليها نصوص القرآن والسنة النبوية القولية والفعلية(٥٧).

لنر الآن بعض النتائج العملية لهذا الخطأ المنهجي في تفسير يودوفيتش لدواعي اعتماد الفقهاء ـ الحنفية خصوصا ـ على الاستحسان والعرف في استنتاج الأحكام. وسنناقش موضوع العرف في (ف ٨/٢/٢ التالية).

نوه يودوفيتش في مواطن عديدة من كتابه بكثرة اعتماد الحنفية على الاستحسان للخروج على حكم القياس الظاهر ومراعاة حاجات الناس العملية.

والانطباع العام الذي يعطيه يودوفيتش للقارىء في مواطن كثيرة من الكتاب ـ لم ننقلها في خلاصتنا ـ هو أن تأثير الأحكام الشرعية الأصلية في هذا الموضوع كان ينحسر باستمرار أمام ضغط الأعراف المحلية والحاجات العملية للتجارة. وأن ذلك الانحسار كان يعترف به «رسميا» من خلال مبدأ الاستحسان.

لا بد لايضاح هذا الموضوع من الاشارة إلى معنى الاستحسان وأساسه الشرعي عند الحنفية والمالكية خاصة.

إن الاستحسان الذي يشير إليه يودوفيتش يسميه الحنفية استحسان الضرورة[٥٨] وهو «ما خولف فيه حكم القياس نظرا إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سدا للحاجة أو دفعا للحرج». فالاستحسان هنا «طريق إلى الأحكام المصلحية التي تتفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة» عندما يلوح في اطراد القياس بعض المشكلات في حالة معينة. وهذا النوع من الاستحسان «يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة...»[٥٩].

وقد توسع المالكية في «الاستحسان»، أكثر من الحنفية، علاجا لما أسموه «غُلوّ القياس» أي تأديته إلى مشكلة وحرج، فيقفون حكم القياس في تلك الحالة ويقررون لها حكما استثنائيا مناسبا.

و«الاستحسان عند المالكية أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب.. أو مصلحة راجحة.. أو أدّى إلى حرج ومشقة.. وهذا نظير استحسان الضرورة في الاجتهاد الحنفي»[٦٠].

وقد نحا الاجتهاد الحنبلي منحى الاجتهاد المالكي في اعتبار المصالح المرسلة ـ ومنها الاستحسان ـ أصلا يعتمد عليه في تقرير الأحكام[٦١].

ولما كان الاستحسان إنما يستهدي بمقاصد الشريعة ويستهدف رعاية المصالح ذات الاعتبار الشرعي، فليس غريبا أن نرى الحنفية والمالكية، إذا تعارض الاستحسان مع القياس ـ الذي يعتمد على التجريد المنطقي ـ قدموا الاستحسان. بل إن المالكية يقررون «ان المصلحة تخصص النصوص غير القطعية ـ ومنها النصوص العامة جميعا في نظر المالكية ـ عند التعارض». وهذا على التحقيق هو موقف الحنفية أيضا[٦٢].

نستنتج مما سبق أن مبدأ الاستحسان والمصالح المرسلة بالمعنى المتقدم هو في نظر ثلاثة مذاهب مبدأ يعبر عن موقف الشريعة. وليس من الصواب والحالة هذه تصوير

الاستحسان وكأنه خصوصية في المذهب الحنفي، أووصف تقديم الفقهاء للمصالح والحاجات على مقتضيات حكم قياسي ، على انه تراجع للشريعة أمام هجمة الواقع. نقول ليس وصف الأمر على هذا النحو صوابا. لأن الفقهاء يرون أن اجراء القياس الظاهر (وهو مبني غالبا على علة وحيدة) قد يؤدي أحيانا إلى الاصطدام بمقاصد شرعية أخرى هي أولى بالاعتبار. ومن تلك المقاصد المعتبرة: مراعاة حاجات الناس العملية وعدم ايقاعهم في الحرج. فالمستند العام للاستحسان والاستصلاح ـ أي بناء الأحكام على المصالح المرسلة ـ هو النصوص الشرعية الكثيرة التي «تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج »[٦٣]. وهذا من سمات الشريعة الاسلامية (كما وردت في القرآن والسنة النبوية القولية والعملية، (ابن عاشور، ص ٦١ ـ ٦٢) وليس من ابتكار مدرسة فقهية.

٢/٢/٨ تفسير موقع العرف في الفقه

التبس على يودوفيتش تفسير موقع العرف في الفقه الاسلامي. فقد نقلنا رأيه بأن الاعراف التجارية دخلت إلى الفقه الحنفي عن طريق الاستحسان، وتعجبه بعد ذلك من أن «النظرية الفقهية ترفض اعتبار العرف مصدرا صحيحا للفقه» (ف ٦/ ٢٩ ـ ٣٠ آنفا).

ولايضاح موقع العرف من الأحكام الشرعية، وسبب اعتبار الفقهاء له في حالات دون أخرى، سنجتزىء من نظرية العرف في الفقه ـ وهي نظرية واسعة ودقيقة ـ بملاحظات رئيسية أربع[٦٤]:

أولا:

لا خلاف بين الفقهاء في أن العرف **في ذاته** لا يكون أبدا مصدرا للتكاليف والمحظورات الشرعية في الاسلام، إلا أنْ يدل القرآن والسنة على ذلك، فيكونان هما في الحقيقة مصدر التكليف أو الحظر. كما أن إقرار القرآن والسنة لعرف سائد في زمن البعثة بين المسلمين يعتبر قرينة شرعية على إباحته. وعقد القراض نفسه هو من الأمثلة على ذلك، إذ هو «مما كان في الجاهلية فأقره الاسلام» (ابن رشد ٢/ ٢٣٣، والميداني ٢/ ١٣١).

على أنه بعد أن يتقرر في القرآن والسنة وجوب أمر ـ كنفقة الزوجة على زوجها مثلا ـ أو إباحته ـ كجواز أكل الوليّ الفقير من مال اليتيم ـ أو النهي عنه ـ كمنع سؤال الناس، إلا لمن أصابته فاقة ـ فإن التفاصيل التطبيقية لذلك كثيرا ما تتركها الشريعة للعرف: كما في قول النبي عليه الصلاة والسلام لزوجة احتاجت إلى النفقة على العيال من مال زوجها الشحيح دون إذنه: «لا حرج عليك أن تنفقي عليهم بالمعروف»[٦٥]، وكقول القرآن

العظيم في شأن ولي اليتيم (ومن كان غنيا فلْيستعفِفْ، ومن كان فقيراً فلْيأكلْ بالمعروف) [النساء ٦] وكما في تحديد النبي صلى الله عليه وسلم للفاقة التي تبيح السؤال : « ... حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه : قد أصابت فلاناً فاقة ...[٦٦]» .

ثانيا:

إن السلطان الأكبر للعرف في نظر الشريعة هو في تحديد تفاصيل وحدود الالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين في مختلف أنواع العقود والتصرفات، ما دامت تلك الالتزامات من حيث الأصل غير ممنوعة شرعا[٦٧]. وكثير من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام مرجعه إلى ذلك. ومثاله اختلافهم في جواز بيع العامل (في القراض) بالدَين. فقد جوزه أبو حنيفة خلافا لمالك والشافعي. ويبين ابن رشد أن هذا الاختلاف ظاهري لأن «الجميع متفقون على أن العامل إنما يجب له أن يتصرف في عقد القراض **بما يتصرف فيه الناس غالبا في أكثر الأحوال**. فمن رأى أن التصرف بالدَين خارج عما يتصرف فيه الناس في الأغلب لم يجزه..» (ابن رشد ٢/ ٢٣٩). ونظير هذا اختلافهم في أمور أخرى تتصل بصلاحيات عامل القراض (ر: ف ٦/ ٢١).

ثالثا:

قد يكون العرف مزيلا لعلة نص شرعي عام، فيؤدي إلى تبدل الحكم الشرعي. ومن أهم تطبيقات ذلك عند الحنفية انهم يمنعون من بيع وشرط استنادا للحديث الشريف الوارد في ذلك، لكنهم يبيحون الشرط الذي «تعارفه الناس». ومستندهم في هذه الاباحة هو اعتبارهم ان علة ذلك الحكم هي «منع سبب المنازعة» بين المتعاقدين، فإذا تعارف الناس شرطا معينا، زالت المنازعة بشأنه، فتزول علة المنع[٦٨].

رابعا:

إن من الأعراف ما ينشأ لتلبية حاجة أو مصلحة مشروعة. ومثل هذا العرف إذا كان لا يصادم نصا شرعيا خاصا في موضوعه، ولا يعارض عموم نص عام أو اجماع، هو عند الحنفية والمالكية «أقوى من القياس فيترجح عليه عند التعارض». وهذا الترجيح هو عندهما «من قبيل الاستحسان..[٦٩]». ولعلهم يرون أن في عدم اعتبار مثل هذا العرف إحراجا للناس بغير موجب قوي، والحرج مرفوع بنص القرآن العظيم.

وسواء أقبلنا رأي الحنفية والمالكية هذا أم اعترضنا عليه، فلا يسعنا إلا الاقرار بأنهم يعللون رأيهم بمقاصد الشريعة ونصوصها، وبأصولهم في الاستدلال من تلك النصوص. فمن أكبر الغلط تصور هذا الرأي بأنه مجاراة منهم لاعراف لا يملكون لها دفعا.

وواضح أن مراعاة العرف (أو الحاجة) باعتبارها مبيحة لأمر، إنما تنقله من حيز المحظور بالقياس، إلى حيز المباح أو المعفو عنه، لكنها لا تنقله إلى حيز المطلوب شرعا.

ونحن نرى أن يودوفيتش قد التبس عليه التصور العام لموقع العرف من الشريعة الاسلامية، وأحد أسباب هذا الخطأ هو تجاهله لموقف القرآن والسنة من الموضوع، وأنَّ الفقهاء في تعاملهم مع العرف إنما يعبرون عن فهمهم لموقف القرآن والسنة منه، حيث ظن أخذ الفقهاء به ـ وبخاصة في أحوال يفسرها ما ذكرناه في «ثالثا» و«رابعا» ـ دليلا على التراجع أمام ضغط الأعراف المحلية، وهذا في رأيه يتناقض مع رفضهم لاعتبار العرف مصدرا للأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة.

٣/٢/٨ استبعاده المذهب الحنبلي

بيّن يودوفيتش بصراحة في الفصل الأول من كتابه (ر: ف ٢/٦) أنه أعرض عن المذهب الحنبلي في بحثه ـ مع أنه رجع بدرجات متفاوتة إلى المذاهب الثلاثة الأخرى ـ لأنه لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب لفترة الدراسة التي اختارها، وهي أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث. ولا نرى عذر يودوفيتش مقبولا، لأن الامام أحمد بن حنبل قد عاش في تلك الفترة (١٦٤ ـ ٢٤١هـ)، وحتى لو لم توجد كتب فقه حنبلي تفصيلية حينئذ، فإن آراء الامام أحمد مبينة بوضوح في كتب المتأخرين من أصحابه، ككتابي (المقنع) و(المغني) للعلامة عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ ـ ٦٤٠هـ) مثلا. وان يودوفيتش حتى في دراسته للفقه الحنفي لم يتمكن من الاقتصار على كتب الفترة التي اختارها ككتاب الأصل للامام محمد بن الحسن الشيباني (١٣٥ ـ ١٨٧هـ)، بل اعتمد كثيرا على كتب متأخرة عنها كالمبسوط للسرخسي (ت ٤٨٣هـ) وبدائع الصنائع للكاساني (ت ٥٨٧هـ)، فكان يستطيع أن يفعل الشيء نفسه في المذهب الحنبلي.

إن تجاهل يودوفيتش للمذهب الحنبلي في بحثه أدى به إلى بعض استنتاجات وتعميمات خاطئة عن الفقه الاسلامي ما كان ليقع فيها لولا ذلك، وأهمها في نظرنا ما سلف بيانه حول أثر السنة في فقه المعاملات (ف ١/٢/٧)، وتفسيره لأخذ الفقهاء بالاستحسان والعرف (ف ١/٢/٨).

* * *

(٩) نتيجة تقويم كتاب يودوفيتش:

إن الجـوانب الايجـابيـة في مضمون كتاب يودوفيتش كثيرة أشرت إليها، وهي دون شك أرجـح من الجـوانب السلبية التي تركز أكثرها في تأويلاته لمواقف الفقهاء. ولا أتردد في أن أثني على الكتاب بأنه إضافة علمية قيمة في موضوعه، يستفيد منهـا المتخصص طالمـا لوحظت نواقصها والمآخذ التي ترد عليها. وإني لأرجو أن يتمكن يودوفيتش من تدارك هذه النواقص في طبعة مقبلة منقحة.

الهوامش

(١) شاخت Joseph Schacht ، ولـد عام ١٩٠٢م، تلقى دراسته في جامعتي «بـريسلو» و«ليبـزيغ» في ألمـانيـا. كتب أبحـاثا كثيرة جدا، وحرروترجم العديد من الكتب العربية وبخاصة في مجال الفقه، وشـارك في تحـريـردائـرة المعارف الاسلامية. وكان أستاذا في جامعات ليدن واكسفورد، والقاهرة (١٩٣٤ ـ ١٩٣٩م)، وكـولـومـبـيـا. انـتـخـب عضـوا لمجـمـع اللغـة العـربيـة بدمشق عام ١٩٥٥ (انظر: Who Was Who, 1961 70).

(٢) يودوفيتش Abraham L. Udovitch أستاذ ورئيس قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون بأمـريكـا منذ عام ١٩٧٣م. ومحررمجلة Studia Islamica عام ١٩٧٥م، وعضوهيئة تحريرمجلة International Journal of Middle East Studies منذ عام ١٩٧٥م.
(أنظـر: Who is Who in America, 1980 - 81).

(٣) عرفت أنـواع من الخـدمـات المصـرفية في عدد من الحضارات القديمة وفي الحضارة الاسلامية. وهـذه الأنـواع عموما تنطوي على خدمات مؤداة (أعمال الصيرفة والتحويل وقبول الصكوك وحفظ الأمـوال) فضـلا عن الاقـراض الـربـوي (في غير الحضارة الاسلامية). ولكن الأعمال المصرفية الحديثة.. بدأت في القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا، وهـي تنطوي على الخدمات المصرفية السابقة، لكنها تتميز بارتكازها أساسا على الوساطة في الاستثمار المالي لأموال الآخرين. للتفصيل أنظر (د. سامي حمود، ص ٣١ ـ ٧٢).

أمـا الأعمـال المصـرفيـة الاسلامية الحديثة فعمرها لا يتجاوز العشرين عاما إذا اعتبرنا بدايتهـا هي تجـربـة د. أحمـد النجار في ميت غمر في مصر العربية (١٩٦٣ ـ ١٩٦٧م). أما على نطـاق واسـع ومستمـرفقد بدأت بالبنك الاسلامي للتنمية في عام ١٩٧٥م ثم بنك دبي الاسلامي (١٩٧٧م) ثم نمت بقوة وسرعة.

(٤) أنظر مثلا (كارستن) و(نينهاوس) و(وهلرز ـ شارف).

(٥) عبـارة شاخت حرفيـا هي: «لم يعـرف في القـرآن وجـزء من السنـة»، وهي غامضـة. لذا وردت في الترجمة العربية (شنتناوي ورفاقه ص ٣٥٨): «.. لا في القرآن ولا في الحديث..». لكننا رجحنا ما أثبتناه أعلاه.

(٦) القـول بفـرضيـة الـزكاة في السنة التاسعة سببه الاستناد إلى حديث ضعيف لا يحتج به، وكذلك الالتبـاس بين فرض الـزكـاة وكـان قبـل السنة الخامسة، وبين ارسال العمال لتحصيلها وكان في السنـة التـاسعة. (د. القرضاوي، ص ٧١، وابن حجر في فتح الباري ج٣ ص٢٦٦ شرح الحديث رقم ١٣٩٩).

(٧) لتفصيل هذه الأحكام (ر: القرضاوي، ص ٦٢٢ ـ ٦٣٢) حيث بين ان ممن يشمله وصف الغارم: من اصابته جائحة أوكارثة ذهبت بماله فهويستدين وينفق على عياله. فبهذا يكون سهم الغارمين نوعا من التأمين الاجتماعي الاسلامي.

(٨) أفـادني د. ابـراهيم السـامـرائي بمـلاحظـاته حول اللغات السامية، كما زودني د. جعفرعباينة (الاخصـائي باللغـة العبـرية) بتفسيركلمة (زاكوت) وبالعديد من الايضاحات والاقتراحات التي أفادتني في صياغة هذه الفقرة (٣/٢/١)، فله جزيل الشكر.

(٩) ر: معجم متن اللغة. لأحمد رضـــا.

(١٠) لفظ الزكاة في هذه الآية يحتمل معنى إيتاء المال (ر: تفسير القرطبي) كما يحتمل معه أيضا معنى التطهـير، (ر: تفســير الطبـري لشــرح دقيق وجميـل، وتفسـير الألـوسي)، أمـا في الآية السابقة (٢١/٧٢) فلا يحتمل إلّا معنى إيتاء المال كما هوظاهر. وكلتا الآيتين مكية.

(١١) بالفـاظ متقـاربـة، واللفظ هنا للنسائي، والاضافات والشروح بين معقوفتين استقيناها من شرح السيـوطي وحـاشيـة السنـدي على سنن النسـائي (ج ٥ ص ٥٥ ـ ٥٦) ومن فتح الباري لابن حجر، كتاب الزكاة، (ج ٣ ص ٢٩٠ ـ ٢٩١، شرح الحديث ١٤٢١).

(١٢) قال ذلك رضا بقضاء الله الذي لا يحمد على مكروه سواه (ابن حجر).

(١٣) من ذلـك قولـه صلى الله عليـه وسلم لا تحل الصدقة لغنيّ، ولا لذي مِرّة، (قوة) سَويّ»،وقوله «... لاحظّ فيها لغنيّ ولا لقويّ مكتسب» (مختصر تفسير ابن كثير، شرح الآية ٦٠ من سورة التوبة). ويستثنى من ذلـك الغني من الفئـات الأخرى في آية الزكاة كالعاملين عليها أو المؤلفة قلوبهم، أو ابن السبيل إن كان غنيا في بلده.

(١٤) أنظر في تأكيد ذلك: ويسكنتزر، **الموسوعة اليهودية**، كلمة Tithe (ص ١١٥٦ ـ ١١٦٢)؛ فاننج، **الموسوعة الكاثوليكية**، كلمة Tithes (ص ٧٤١ ـ ٧٤٢)؛ ماكولوك، **موسوعة الدين والأخلاق**، الكلمــة نفسهــا (ص ٣٤٧ ـ ٣٥٠)؛ ويبــر (ص ١٤١ و٢٢٤)؛ هرشفلد، **موســوعــة الـدين والأخلاق**، كلمة Priesthood (Jewish) (ص ٣٢٣).

ويؤكد باقر (ص ١٧١) أن رجال الدين الزرادشتي في ايران القديمة كانوا «يمثلون طبقة غنية جدا بسبب ممتلكاتهم الواسعة والغرامات الدينية التي يستحصلونها وبعض الضرائب».

(١٥) هذه هي الصــورة العـامة، وإن أشارت بعض المراجع إلى أن الكنيسة النصرانية التزمت أحيانا بتخصيص ربــع دخلهـا لأغـراض الصـدقـة. (ر: ديمـونت، موســوعـة الدين والأخلاق، مادة «Charity, Almsgiving (Christian)» ص ٣٨٣).

(١٦) أنظر سيبولا (ص ١٢)؛ بوستان (ص ٥٧٧ و٦٧١).

أقول: إن من يتاح له أن يرى ما في الفاتيكان حاليا يميل إلى الاعتقاد بأن رجال الكنيسة، هناك على الأقل، لا يمكن اتهامهم بالتقشف.

(١٧) أنظـر ويبـر (ص ٢٢٤)؛ هرشفلد، موســوعـة الـدين والأخــلاق، كلمة «Priesthood (Jewish)» وبخاصة الفقرتين ٢ و٤ (ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤).

وانظر وقائع ومراجع أخرى عن زيادة عدد الرهبان وعن بذخ رجال الكنيسة في كتاب (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) لأبي الحسن الندوي (ص ٢٣٩ و٢٤٦).

(١٨) أشكر د. محمد عبدالقادر أبو فارس على ارشادي إلى هذا المرجع وعلى ايضاحاته في هذا الشأن. وانظـر في بيـان أصنـاف أهـل الردة ومانعي الزكاة ما أورده العلامة الندوي في الأركان الأربعة (ص ١٣٦ ـ ١٣٨) نقلا عن نيل الأوطار للشوكاني (ج ٤ ص ١١٩ ـ ١٢٠).

(١٩) نشير بالقصور إلى ما أورده دون أن يوفيه حقه، وبالنقص إلى ما لم يورده أصلا.

(٢٠) أنظر الموسوعة البريطانية، طبعة ١٩٧٠م، كلمة Slavery (ج ٢٠، وخصوصا ص ٦٢٨ و٦٣٠).

(٢١) [ويقصــدون بهـا اتفاق اثنين متساويين فيما يملكان على أن يكون كل منهما مفوضا (وكيلا) عن الآخر في كافة أنواع التصرف بمال الشركة، وكفيلا للآخر أيضا، والربح بينهما على التساوي].

(٢٢) الخصاف: كتاب الحيل والمخارج (تحرير جوزيف شاخت. هانوفر، ١٩٢٣م) ص ٢٧.

(٢٣) [ذكر يودوفيتش في مطلع كتـابه اهتمامه أساسا بفقه تلك الفترة الزمنية. وننبه القارىء إلى أننا سنلخص أفكاره في هذا الفصل بضمير المتكلم].

(٢٤) [بـالانجليـزيـة Law Merchant ولا يحسن ترجمته بالقانون التجاري. وهو يعني أصلا مجموعة الأعـراف والمبـادىء المتعلقـة بالتجارة ومعاملاتها، **مما تبناه التجار بأنفسهم** لتنظيم تعاملهم بعضهم مع بعض، وانشأ له التجار محاكم تطبقه عليهم. وقد عم أوروبا تدريجيا وطبقه تجارها بصـرف النظـر عن اختـلاف لغـاتهم وبـلادهم. ومنـه نشأ في أوروبا القانون التجاري المعاصر (ر: الموسـوعـة البريطانية ط ١٩٨١). ويودوفيتش يحاول اضفاء هذا المعنى على فقه الشركات والقراض في الاسلام].

(٢٥) [يشير يودوفيتش هنا إلى «جنيزة القاهرة» التي اكتشف فيها، ونقل منها إلى انجلترا في آخر القرن التاسع عشر، كمية كبيرة من الوثائق الدينية والاجتماعية ليهود مصر، أقدمها يعود لسنة ٧٥٠م. «والجنيـزة» بالعبـرية هي مستودع يلحق بالكنيس تحفظ فيه الكتب الدينية التي لم تعد صالحة للاستعمال ولا يجوز اتلافها لان فيها اسم الله تعالى: (ر: الموسوعة اليهودية، طبعة ١٩٧١، كلمة Genizah)].

(٢٦) [الابضاع هو اعطاء مال لمن يتّجر به على أن الربح كله لصاحب المال. فالعامل في الابضاع وكيل متبـرع بالعمـل. وكثـيرا ما كان التجـار المرموقون يقدمون هذه الخدمة إلى الذين لا يستطيعون استثمار أموالهم بأنفسهم، كما كان التجار يتبرعون بهذه الخدمة بعضهم لبعض].

(٢٧) من هذه الأخطـاء ما وقـع في ص ٧٢ عنـد ترجمتـه نصـا من كتاب المبسوط للسرخسي (ج ١١ ص ١٥٩)، حيث ترجم كلمـة «حـرج» أي مشقـة بـ «offence» التي تعني المخـالفـة، بينمـا الصحيح ترجمتها بـ hardship. كما ترجم كلمة «متاع» (التي عني بها السرخسي هناك: أدوات الحرفة) بكلمة merchandise التي تعني سلعة، وكان الصحيح ترجمتها بـ tools. كما ترجم في ص ٢١٨ من الكتـاب كلمـة «غبن يسـير» بـ slight deception التي تعني الخداع اليسير. وهذا غلط ظاهر، سبق أن وقع فيه جوزيف شاخت في كتابه: **An Interoduction to Islamic Law, pp. 117 & 298.**، لأن الغبن المقصود فقها في هذا المقام هو مجرد اختلاف ثمن السلعة بين المتعاقدين عن قيمـة مثلهـا في الســوق. وهـذا الاختـلاف يمكن حصـولـه دون أي خداع. فكانت الترجمة الصحيحة للغبن هنا هي: over charging overpricing أنظر في (الحاشية ٥٣ أدناه) نتيجة هذا الخطأ في الترجمة.

(٢٨) الامـام أبـو حنيفـة (٨٠ ـ ١٥٠هـ)، والامام مالك (٩٥ ـ ١٧٩هـ)، والامام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ)، رحمهم الله جميعا.

(٢٩) ر: ابن قدامة ٤/٥، والقاضي عبدالوهاب ٢/٢٤، والسرخسي ١١/١٥٥، والفقرة ٦/٦ آنفا.

(٣٠) ر: يودفيتش ص ٢٢٩ح وماليها نقلا، عن المدونة لسحنون ١٢/١٠٧ وانظر أيضا السرخسي ٢٢/١٢٥، والمغني لابن قدامـة ٥/٣ وهـو الذي نقل كراهة الشافعي لها. لكن المطيعي في تكملة المجموع (١٣/٥٩ و ٨٠) صرح بأن علة الكراهة (عند الشافعية) تنتفي إذا كان البيع والشراء بيـد المسلم أو بحضـوره. فعـلى هذا يمكننا القول بأن جواز مشاركة الكتابي هي محل اتفاق بين المذاهب الأربعة، إذا كان المسلم هو العامل بالمال.

(٣١) (ر: ف ٦/ ١٧ نقلا عن السرخسي ٢٢/ ٥٤)، حيث سمى يودفيتش تلك الصيغة قراضا صناعيا، لكننا فضلنا التسمية المثبتة أعلاه (نقلا عن معجم الفقه الحنبلي، ج ١/ ٤٨٢)، واحتفظنا باسم «القراض الصناعي» لصيغة انفرد الحنابلة باجازتها، وسنذكرها بعد قليل .

(٣٢) ر: د . عبد العزيز الخياط (١/ ١٥٧ ـ ١٥٨) والقاري (مادة ١٨٨٩). وفي مخالفة مالك والشافعي تفصيل لايتسع له المقام. ويلاحظ أن اتفاق الحنفية والحنابلة في (أ) و(ب)، ومخالفة المالكية والشافعية لهما في ذلك، ترتكز على قبول الأولين لمبدأ استحقاق الربح بالضمان خلافا للآخرين . وانظر عبارة ابن قدامة الصريحة في استحقاق الربح بالضمان (المغني ٥/ ٦ ـ ٧) وفي أن هذا هو أساس لتصحيح شركتي الابدان والوجوه .

(٣٣) ر: القاضي عبد الوهاب (٢/ ٥٩)، وابن قدامة (٥/ ٢٢ و ٢٤)، والقاري (المواد ١٨٤٥ و١٨٩٧)، والفقرة ٦/ ٢٦ أعلاه، ومجلة الأحكام العدلية (مادة ١٣٧١). ويلاحظ أن الحنفية يعدون هذه من صور شركة العنان. ومن أصحاب الشافعي من يجيز، بقيود معينة، أن تجمع الشركة والمضاربة في عقد واحد . (ر: المطيعي ١٣/ ٩٧) .

(٣٤) ر: الأمّ للشافعي (٣/ ٢٣٥)، والمغني لابن قدامة (٥/ ٥٠) والميداني (٢/ ١٣٣)، والقاري (مادة ١٨٥٨)، والبهوتي (٢/ ٢١١) .

(٣٥) ابن قدامة (٥/ ٢٣) والقاضي عبد الوهاب (٢/ ٢٥) والمطيعي (١٣/ ٨٣ و٨٦)، لكن المذاهب مجمعة على أن الخسارة لاتكون إلا على قدر الأموال .

(٣٦) ابن قدامة (٥/ ٤ ـ ٥) والقاضي عبد الوهاب (٢/ ٢٤)، والميداني (٢/ ١٢٩)، والسرخسي (١١/ ٢١٦) .

(٣٧) ابن قدامة (٥/ ٨ ـ ٩)، والسرخسي (١١/ ٢١٩). على أن الحنفية قد أجازوا استحسانا صيغة قريبة من ذلك، وهي أن يتقبل العمل صاحب رأس المال الثابت (فيصبح ضامنا لتنفيذه)، ثم يعطيه العامل على أن يكون الربح بينهما. ونقل السرخسي (١١/ ١٥٩) استحسان الامام محمد لذلك، وبمثله وردت مجلة الأحكام العدلية. (ر: شرح العلامة علي حيدر للمادتين ١٣٤٦ و ١٣٩٦ من المجلة. وانظر ف ٦/ ٦ آنفا) .

(٣٨) ابن قدامة (٥/ ٢٤) والميداني (٢/ ١٣٢)، ومعجم الفقه الحنبلي (٢/ ٨٩٦)، والجزيري (٣/ ٥٥) .

(٣٩) هذا الاختلاف نتيجة لتوسع الحنابلة في قبول تعليق العقود أكثر من غيرهم. بينما جمهور الفقهاء ـ والحنفية خصوصا ـ يمنعون ذلك ولاسيما في المعاوضات المالية . د: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي (ف ٢٣٣ و ٢٥٠ و ٢٥١). ونقل د . المصري (ص ١٦٥) رأيا لبعض الحنفية بجواز الاضافة في المضاربة، وبين أنه خلاف الراجح. وانظر أيضا ابن قدامة (٥/ ٥٣) والقاري (المادة ١٨٥٨) .

(٤٠) انظر ايضاحا شاملا حول ذلك في المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٢٢٠ ـ ٢٣٧) .

(٤١) هذا الترتيب يعبر عن فهمنا الشخصي المبني على استقراء تفاصيل الأحكام الفقهية في موضوع الشركات. ولا نستبعد أن يتغير هذا الترتيب في موضوعات فقهية أخرى غير الشركات . قارن : د. شحاتة ص٧٧ ـ ٧٨ .

(٤٢) هذا الترتيب هو مايستنتج صراحة مما ذكره الزرقاء في المدخل الفقهي (ف ٥٨ حاشية) ويبدو معبرا عن موقف كثير من الفقهاء .

(٤٣) يقول د. شفيق شحاتة (من أقباط مصر، وكان أستاذا للحقوق في جامعة القاهرة تعمق في دراسة الفقه الاسلامي) انه لايرى أهمية للتمييز بين أهل الرأي وأهل الحديث لأن «... جميع المذاهب تلجأ إلى الاستدلال العقلي، سواء منها المالكية والشافعية والحنبلية (إضافة للحنفية)...» ص٧٧ .

(٤٤) المدخل الفقهي العام للزرقاء (ف ٢٢٥) حيث بين أن هذا أيضا هو رأي العلامة محمد أبو زهرة رحمه الله (في كتابه: ابن حنبل، ف ٢٢٨) .

(٤٥) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٥) .

(٤٦) ابن قدامة (٥/ ٢٤)، والبهوتي (٢/ ٢٠٩)، وقارن مختصر المزني على كتاب الأم للشافعي (٣/ ٧٣) .

(٤٧) ابن قدامة (٥/ ٤٨)، والقاضي عبد الوهاب (٢/ ٦١) .

(٤٨) لانستند (في هذه المقارنة بين القراض الأوربي والقراض الاسلامي) على القول بأن الأول مقتبس من الثاني. على أن هذا الاقتباس هو احتمال تاريخي قوي (ر: ف ٦/ ١٢)، فان صح فانه يؤكد حجتنا في عمق أثر الاسلام على هذه المؤسسة الاقتصادية، لأنها تغيرت بصورة جوهرية حينما زال عنها أثر الاسلام .

(٤٩) اعتمدنا في تفاصيل عقد الكومندا على بحثين أحدهما للأستاذة (ميديسي) (Medici) والآخر للأستاذ (بيروت)Perrott) ، (انظر قائمة المراجع الانجليزية) .

(٥٠) لهذا نرى أن استخدام يودوفيتش كلمة (Commenda) في كتابه مقابل القراض (المضاربة)، ليس مناسبا، خاصة وانه لم ينبه القارىء الانجليزي إلى الفروق الجوهرية بين المؤسستين. وانظر أيضا: مصرف التنمية الاسلامي للدكتور المصري (ص٢٤٥ ـ ٢٥٠) عن الاختلاف بين شركة التوصية (وهي صورة معاصرة أساسها الكومندا) وبين القراض الاسلامي .

(٥١) لمزيد من التفصيل حول مقارنة الآثار الاقتصادية للتمويل الاسلامي بالمشاركة والتمويل الربوي بالقروض، انظر: د. نجاة الله صديقي (ص٩ ـ ٣٠) ومحمد أنس الزرقاء (ص٥٣ ـ ٥٩) .

(٥٢) الخياط (١/ ١١٣)، وموطأ مالك (٣/ ٢٥٣، طبعة القاهرة تحقيق عبد الباقي) ، وينقل ابن قدامة رواية عن الامام أحمد بالجواز (٥/ ١٣). كما أن متأخري الحنابلة أجازوا ذلك (القاري، مادة ١٨٥٨) على الرغم من أن الحنابلة يمنعون الحيل (ابن قدامة ٤/ ٣٢)، وكذلك يمنعها المالكية (ابن عاشور، ص١١٥). وننبه القارىء إلى أننا لانرحب بالحيل، بل نرى أنها غالبا نتيجة الغلو في الاستنتاج النظري، ثم محاولة الخروج من مأزقه بما يسمى حيلة. ولكننا على أية حال نرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل في القراض والشركات .

ولابن القيم في موضوع الحيل كلام نفيس وموقف حكيم نوصي القارىء بالرجوع إليه في كتابه (إعلام الموقعين) .

(٥٣) أخطأ يودفيتش في معنى «الغبن» في المبايعات فحسبه هو الخديعة (ر: حاشية ٢٧ آنفا)، ولما كان الفقهاء لايبطلون البيوع بالغبن اليسير فقد عد هذا دليلا على أنهم يجيزون الخديعة اليسيرة، وأورده في بحثه عن مظاهر تأثر الفقهاء بأخلاق عصرهم .

(٥٤) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ١٨٧ و١٨٨)، وعقد البيع للزرقاء (ف ٨٣ ـ ٨٦)، وابن رشد (٢/ ٢١٣). ونقل ابن قدامة في المقنع (٢/ ٥٣ طبعة مكتبة الرياض) رواية عن أحمد بذلك. وفي رواية أخرى عنه (وهذا قول الشافعي أيضا) ان المشتري ليس له رد المبيع، بل يأخذه مؤجل الثمن .

(٥٥) قال الحافظ (العراقي) سند هذا الحديث جيد. ر: فيض القدير للمناوي (الحديث رقم ٥٧٥٧، ص٤ج ..٤)، وكنز العمال للهندي (الحديث ٩٥٩١، ج ٤ص ٧٥) .

(٥٦) ر: يودوفيتش ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، نقلا عن المبسوط للسرخسي ٢٢/ ١٢٥ وعن المدونة لسحنون ١٢/ ١٠٧ (أو انظر المدونة ومعها مقدمات ابن رشد، طبعة دار الفكر ببيروت، ١٣٩٨هـ، ج ٤ص ٥٧) .

(٥٧) نذكر من اشارات يودوفتش النادرة لذلك مالخصناه عنه في ف ٦/ ٣١ آنفا .

(٥٨) والنوع الآخر من الاستحسان عند الحنفية (وهو غير مقصود في هذه المناقشة) هو الاستحسان القياسي، أي «القياس الخفي»، الذي هو في الحقيقة «ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدد وجوه القياس» (المدخل الفقهي العام للزرقاء، ف ١٥). والمالكية يعدونه نوعا من القياس فلا يسمونه استحسانا) .

(٥٩) المدخل الفقهي العام للزرقاء ف ١٧ ـ ١٨ .

(٦٠) المرجع السابق، ف ٢١ .

(٦١) المرجع السابق، ف ٣٠/ ٤ .

(٦٢) المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٣٢/ ٢ ـ ٣٣. لكن الاجتهاد الحنبلي لايقبل تخصيص النصوص العامة (حتى غير القطعية) بالمصلحة المرسلة. (المرجع السابق) .

(٦٣) من الأدلة المشهورة مانص عليه القرآن العظيم من نفي الحرج وقصد التيسير: (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر) [البقرة ١٨٥]، (وماجعل عليكم في الدين من حرج) [الحج ٧٨]. ومن الأدلة الشرعية الاقتصادية على ذلك أيضا في السنة النبوية :

(أ) استثناء بيع السلم من النهي عن بيع ماليس عند الانسان (لحاجة الناس إلى تمويل الانتاج الزراعي منذ بداية الموسم، وهذا هو تعليل اباحة السلم في نظر الفقهاء) .

(ب) استثناء بيع العرايا من النهي عن بيوع ربوية معينة. وعلة هذا الاستثناء حاجة بعض الناس إلى أكل الرُطب بدل التمر الذي عندهم . وقد وضح ابن رشد تعليل هذا الاستثناء (٢/ ٢١٤ ـ ٢١٧)، وانظر أيضا ابن قدامة (٤/ ١٢ ـ ١٣ و٤٦) .

(جـ) جواز تقدير الواجب في زكاة الثمار بالخرص أي الحزر والتخمين، وذلك لتيسير تصرف المكلفين بمحاصيلهم دون طول انتظار (ابن رشد ١/ ٢٥٨، والقرضاوي ١/ ٣٨١). فظاهر من هذه الأمثلة أن رعاية الحاجات المشروعة هي من سمات الدين الاسلامي .

وانظر، في مراعاة الشريعة للحاجات، قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة ...» في شرح قواعد المجلة لأحمد محمد الزرقاء (المادة ٣٢)، وفي المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٠٣) .

(٦٤) هذه الملاحظات مبنية على ماورد عن نظرية العرف في المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٤٧٥ ـ ٥٥٣ (ص ٨٣٠ ـ ٩٣٧)، مع اضافة بعض الأمثلة .

(٦٥) رواه مسلم ٣/ ٨٢ (ج ٥ ص ١٣٠ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/ ٢٣٤) .

(٦٦) رواه مسلم (ج ٥ ص٩٧ ـ ٩٨ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/ ١٥٤) .

(٦٧) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٤٩٦ ـ ٤٩٩). والأمثلة على ذلك في عقد القراض كثيرة. انظر مثلا ابن قدامة (ج٥ ص١٦ و١٧ و٦٢) حيث يسوّغ كثيرا من صلاحيات العامل في القراض والشريك في الشركة بقوله «لأن هذا عادة التجار» .

(٦٨) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٥٢٤ ـ ٥٢٧) . وينظر حديث النهي عن بيع وشرط في: «بلوغ المرام

من أدلة الاحكام «للامام ابن حجر العسقلاني (الحديث رقم ٦٦٥ ص ١٤٤، طبعة دار الكتاب العربي في بيروت، تحقيق رضوان محمد رضوان) .

(٦٩) المرجع السابق، (ف ٥٣١) . ومن الأمثلة الاقتصادية على ذلك أن بعض كبار الحنفية (كمحمد بن سلمة أجازوا أجرة السمسار وان كان القياس عندهم يقضي بفسادها، لكثرة التعامل وحاجة الناس. (المدخل الى نظرية الالتزام للزرقاء، ف ٩٧ حاشية) .

ـ مراجع عربيـــة ـ

١ ـ ابن بدران الـدمشقي (ت ١٣٣٨هـ): المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل . المطبعـة المنـيريـة ـ القاهرة (من دون تاريخ). الطبعة الثانية تصحيح وتعليق د. عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٢ ـ ابن تيميـة، أحمـد: الحسبـة في الاسـلام. تحقيق وتعليق محمـد زهري النجار، الرياض: المؤسسة السعيدية. (طبع مطابع الدجوي ـ القاهرة)، ١٩٨٠م.

٣ ـ ابن تيميـة: مجمـوع فتـاوي شيـخ الاسـلام أحمـد بن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط (المغرب): مكتبة المعارف.

٤ ـ ابن حجـر العسقـلاني، الامام الحافظ أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح الامام البخاري. (ترقيم فؤاد عبد الباقي واشراف محب الدين الخطيب) تصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز. نشر دار الافتاء، السعودية، من دون تاريخ.

٥ ـ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

٦ ـ ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م (اعادة طبع ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م).

٧ ـ ابن عاشـور، السيـد محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الاسلامية. تونس: المطبعة الفنية، ط١ ١٣٦٦هـ.

٨ ـ ابن قدامـة، أبـومحمـد عبـد الله: المغنى. القـاهـرة: مكتبـة القاهرة، ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م). بتحقيق د. طه الزيني.

٩ ـ ابن كثـير، الحـافظ أبوالفداء الدمشقي: البداية والنهاية. الطبعة الثانية، بيروت: مكتبة المعارف ودار الفكر، ١٩٧٧م.

١٠ ـ ابن كثير، الحافظ أبو الفدا الدمشقي: مختصر تفسير ابن كثير. اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني. ط٧. بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).

١١ ـ ابن منظور: لسان العرب. (اعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط ونديم مرعشلي). بيروت: دار لسان العرب. من دون تاريخ.

١٢ ـ أبـو الأجفان، د. محمد بن الهادي: «مسائل السماسرة للإبياني»، بحث سينشر في مجـلة أبـحـاث الاقتصـاد الاسـلامي: مجلد (١) عدد (٢)، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م. جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي.

١٣ ـ باقر، طه ورفاقه: تاريخ ايران القديم. بغداد: جامعة بغداد ١٩٧٩م.

١٤ ـ البهـوتي، منصـور بن يوسف: الروض المقنع شرح زاد المستنقع. القاهرة: محب الدين الخطيب. الطبعة السادسة، ١٣٧٩هـ. (تصوير مكتبة الرياض الحديثة).

١٥ ـ الجزيري، عبد الرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الفكر، من دون تاريخ.

١٦ ـ حمود، سامي حسن: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية. عمان (الأردن) ط٢، مطبعة الشروق، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).

١٧ ـ حيدر، علي: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (العدلية). تعريب المحامي فهمي الحسيني. بيروت: دار العلم للملايين، وبغداد: مكتبة النهضة.

١٨ ـ خان، محمد صديق حسن: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام. بيروت: دار الرائد العربي ١٤٠١هـ (١٩٨١م).

١٩ ـ الخياط، د. عبد العزيز: الشركات في الشريعة والقانون الوضعي. عمان: منشورات وزارة الأوقاف. ط١، ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م.

٢٠ ـ دائرة المعارف الاسلامية (ترجمة عربية، اعداد وتحرير الأساتذة: أحمد الشنتناوي ورفاقه). القاهرة: دار الشعب. الطبعة الثانية، ١٩٦٩م (ط١، ١٩٣٣م).

٢١ ـ رضا، أحمد: معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٧٧هـ (١٩٥٨م).

٢٢ ـ الزرقاء، أحمد بن محمد (١٢٨٥ ـ ١٣٥٧هـ): شرح قواعد مجلة الأحكام العدلية، بتحقيق نجله مصطفى أحمد الزرقاء. بيروت: دار الغرب الاسلامي ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).

٢٣ ـ الزرقاء، د. محمد أنس: «نحو نظرية اسلامية معيارية للتوزيع» بحث مقدم الى المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الاسلامي، اسلام أباد. الباكستان، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

٢٤ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد: عقد البيع في الفقه الاسلامي. دمشق: مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م. (من سلسلة: الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد).

٢٥ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام: الجزء الأول (ط ثامنة)، دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م. والجزء الثاني (ط سابعة). دمشق مطبعة الجامعة السورية، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٣م. (من سلسلة: الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد).

٢٦ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الى نظرية الالتزام العامة في الفقه الاسلامي. ط خامسة. دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٤م (من سلسلة الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد).

٢٧ ـ الزرقاء، مصطفى أحمد: «نظام التأمين: موقعه في الميدان الاقتصادي بوجه عام وموقف الشريعة الاسلامية منه». بحث منشور في كتاب الاقتصاد الاسلامي

بحـوث مختـارة. تحـريـر د. محمد صقر. جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م). ص ٣٧٣ ـ ٤١٤.

٢٨ ـ السـرخسي، شمس الأئمـة: كتـاب المبسـوط. ط٢، بيروت: دار المعرفة من دون تاريخ (يبدو أنه تصوير لطبعة القاهرة ١٣٢٤هـ = ١٩٠٦م).

٢٩ ـ الشـافعي «إمـام المـذهب» محمـد بن ادريس: الأم. القـاهـرة: كتـاب الشعب ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م. وبهامشة مختصر المزني «تصوير عن طبعة ١٣٢١هـ» .

٣٠ ـ شحاته، د. شفيق: نظرية الالتزامات في الشريعة الاسلامية، الجزء الأول، طرفا الالتزام. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٦م.

ـ شنتناوي ورفاقه، انظر آنفاً: دائرة المعارف الاسلامية.

٣١ ـ صديقي، د. محمـد نجـاة الله: «لمـاذا المصـارف الاسـلاميـة». ترجمة د. رفيق المصـري. سلسلة المطبـوعـات بالعـربيـة رقم ١٠، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

٣٢ ـ العبـادي، د. عبـد السلام داوود: الملكية في الشريعة الاسلامية، دراسة مقارنة، عمان، الأردن: مكتبة الأقصى، ١٣٩٧هـ (٣) أجزاء.

٣٣ ـ علام، د. محمـد مهـدي «حـاشيـة» على مقـال شاخت عن الـزكـاة منشـورة في (شنتناوي ورفاقه، ج١٠، ص ٣٥٦).

٣٤ ـ القاري، أحمد بن عبد الله: كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الامام أحمد بن حنبـل. دراسـة وتحقيق د. عبد الوهاب أبوسليمان ود. محمد ابراهيم أحمد علي، جدة: مطبوعات تهامة، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٣٥ ـ القـاسمي، الشيـخ جمـال الدين: موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين. تحقيق عاصم البيطار. بيروت: دار النفائس ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٣٦ ـ القـاضي عبـد الـوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ) الاشراف على مسائل الخلاف. مطبعة الارادة (من دون مكان أو تاريخ) جزءان.

٣٧ ـ القرضاوي. د. يوسف: فقه الزكاة. ط ثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.

٣٨ ـ الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. القاهرة : ١٣٢٨هـ.

٣٩ ـ مسلم، (الامـام) مسلم بن الحجـاج بن مسلم: صحيـح مسلم. بشـرح النووي تحقيق واشراف أحمد أبو زينة. القاهرة: كتاب الشعب (من دون تاريخ).

٤٠ ـ المصري، د. رفيق: مصرف التنمية الاسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة ط ثانية، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

٤١ ـ المصري، د. رفيق : الجامع في اصول الربا. مخطوط. دمشق ١٩٨٠م.

٤٢ ـ المطيعي، محمد نجيب: تكملة كتاب المجموع للنووي. جدة: مكتبة الارشاد. ط أولى (من دون تاريخ). الجزء ١٣.

٤٣ ـ معجم الفقه الحنبلي (مستخلص من كتاب المغني لابن قدامة) الكويت: وزارة الأوقاف، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.

٤٤ ـ موسى، د. محمد يوسف. «تعليق» على مقال شاخت عن الزكاة. منشور في (شنتناوي ورفاقه، ج١٠، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٧).

٤٥ ـ المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير. ط٢ بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١هـ = ١٩٧٢م.

٤٦ ـ المنذري (الحافظ المنذري): مختصر صحيح مسلم. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. الكويت: وزارة الأوقاف (١٣٨٩هـ).

٤٧ ـ الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي: اللباب في شرح الكتاب. حمص وبيروت: دار الحديث ودار الكتاب العربي (من دون تاريخ).

٤٨ ـ النسائي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي وحاشية الامام السندي بيروت: دار الفكر. الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ = ١٩٣٠م).

٤٩ ـ الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: الأركان الأربعة (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج) في ضوء الكتاب والسنة مقارنة مع الديانات الاخرى. ط١، بيروت: دار الفتح، ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م.

٥٠ ـ الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. ط٤، بيروت: الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ودار القرآن الكريم، ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م).

٥١ ـ الهندي، علاء الدين علي المتقي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. حلب: مكتبة التراث الاسلامي (من دون تاريخ، تصوير مؤسسة الرسالة في بيروت).

- مراجع أجنبية -

٥٢ - الموسوعة الكاثولوكية
The Catholic Encyclopedia:
C. G. Herbermann et. al., eds. London: The Universal Knowledge Foundation, Inc., 1907-1913.

٥٣ - سيبولا
Cipola, Carlo M.:
Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000–1700. London: Methuen and Co. Ltd,. 1976.

٥٤ - كولسون
Coulson, N.J.:
«Bayt al-Mal» in «The Encyclopedia of Islam» (New edition), vol.1, pp. 1142–43. Leiden: E. J. Brill and London: Luzac and Co., 1960.

٥٥ - ديمونت
Dimont, C.T.:
«Charity, Almsgiving (Christian)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.

٥٦ - الموسوعة البريطانية
Encyclopedia Britannica:
1970 ed., and 1981 ed.

٥٧ - دائرة المعارف الاسلامية
The Encyclopedia of Islam:
M. Th. Hontsma et. al., eds. Leiden: E.J. Brill, and London: Luzac and Co. 1913–1938. (4 vol. Supp.).

٥٨ - الموسوعة اليهودية
Encyclopedia Judaica:
Jerusalem: Keter Publishing House. 1971.

٥٩ - موسوعة الدين والأخلاق
Encyclopedia of Religion and Ethics:
J. Hastings, ed., Edinburg: T. and T. Clarck, 1910.

٦٠ - فاننج
Fanning, Willian H. W.:
«Tithes» in The Catholic Encyclopedia.

٦١ - هرشفلد
Hirschfeld, H.:
«Priest, Priesthood (Jewish)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.

٦٢ - كارستن
Karsten, Ingo.:
«Islam and Financial Intermediation», in IMF Staff papers, (International Monetary Fund), vol. 29, No.1 (March, 1982), pp. 108–142.

٦٣ - ماكولوك
MacCulloch, J.A.:
«Tithes» in Encyclopedia of Religion and Ethics.

٦٤ - ميديسي
Medici, Maria Teresa Guerra:
«Limited Liability in Mediterranean Trade from the 12th to the 15th Century» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.

Nienhaus, Volker.: ٦٥ - نينهاوس
«Islamic Banks in National Development and Internationla Corperation – A Western View», Paper read at Istanbul Bankasi T.A.S. Conference, Istanbul, Turkey May 20, 1982.

Perrott, David.: ٦٦ - بيروت
«Changes in Attitude to Limited Liability – The European Experience» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.

Postan, M.M., ed.: ٦٧ - بوستان
The Cambridge Economic History of Europe, 2nd ed Vol. I: The Agrarian Life of the Middle Ages. Cambridge: The University Press, 1966.

Schacht, Joseph (1938): ٦٨ - شاخت (١٩٣٨)
«Zakat» in The Encyclopedia of Islam.

Schacht, Joseph (1961) : ٦٩ - شاخت (١٩٦١)
(Zakat) in shorter Encyclopedia of Islam, H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds. Leiden: E. J. Brill, and London: Luzac and Co., 1961 .

Udovitch, Abraham L.: ٧٠ - يودفيتش
Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

Weber, Max.: ٧١ - ويبر
The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations. (English translation by R.I. Frank), London: NLB, 1976.

Who is Who in America: ٧٢ - من هو
41 ed., 1980–81. Chicago: Marquis Who is Who Inc., 1980,

Who Was Who, 1961–1970: ٧٣ - من كان هو
London: Adam and Charles Black, 1972.

Wischnitzer, Mark: ٧٤ - ويسكنتزر
«Tithe, General» in Encyclopedia Judaica.

Wohlers–Scharf, Traute: ٧٥ - وهلرز - شارف
«Islamic Banking and Economics: A New Phenomenon» in T. Wohlers--Scharf The Role of Petrocapital Banks in Positive Recycling, OECD Development Center Working Document, March 1982, pp. 186–228.

الفصل الخامس عشر

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس



مواقف المستشرقين من الحضارة الاسلامية في الأندلس

الدكتور مصطفى الشكعة
عميد الدراسات العليا والبحث العلمي
جامعة الإمارات العربية المتحدة



مواقف المستشرقين من الحضارة الاسلامية في الأندلس

التيارات الاستشراقية في الحقل الأندلسي

في نهاية خريف ١٩٧٦م، أقامت الحكومة الاسبانية مؤتمرا علميا كبيرا أسمته **المؤتمر الأول لتاريخ أسبانيا**، وكانت طبيعة المؤتمر مستمدة من اسمه، فهو أول مؤتمر رسمي يتناول تاريخ اسبانيا بشكل عام **ويركز على المرحلة الاسلامية بشكل خاص**.

وكانت الحكومة الاسبانية لشدة احتفائها بالمؤتمر **جعلت أيامه الخمسة موزعة** على مدن الأندلس الكبرى **اشبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة**، والمعنى الذي يوحي به إيثار هذه المدن بالمؤتمر دون غيرها من مدن اسبانيا الكبرى لا يحتاج إلى كبير اجتهاد لكي يستنتج المرء أن الحكومة الاسبانية في عصرها الأخير لم تستطع أن تتصور أن لاسبانيا تاريخا ذا قيمة بغير التركيز على المرحلة الاسلامية تركيزا كليا، وإلا **لاختصت** مدنا كبرى مثل مدريد العاصمة السياسية، أو برشلونة العاصمة الثقافية بجلسة أو اثنتين من جلسات المؤتمر.

لقد كانت أيام المؤتمر موزعة على المدن الأربع السالفة الذكر أو بالأحرى على جامعاتها، **وليس هذا مجال تقرير ما كان يسيطر علينا نحن العلماء العرب المشاركين في المؤتمر من مشاعر مضطربة بين حنين وحسرة، وأنس ووحشة، وتدبر وعبرة، وتصور وواقع، وخيال وحقيقة. كان ذلك كله مسيطرا على مجامع نفوسنا مما سمعنا ومما شهدنا وشاهدنا**.

ومثلما ضاع الأندلس **بالاهمال وعدم المبالاة** من جانبنا نحن العرب والمسلمين، فقد كانت **الآراء والوقائع** التي شاعت في المؤتمر من الوفرة بمكان، فكنا نحن المشاركين

العرب من القلة بحيث كنا نلهث لكي ندفع تهمة ظالمة هنا ونصحح زيفا متعمدا هناك، الأمر الذي جعلنا نعتب في أدب وحياء على هيئة المؤتمر لانها لم توجه الدعوة إلى عدد مناسب من العلماء العرب والمؤرخين المسلمين، وآثرت المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، ولكن سرعان ما بدد القوم ما تصورناه اهمالا أقمنا عليه عتابنا، فأطلعونا على قائمة طويلة بأسماء علماء وأساتذة من أكثر البلاد العربية والاسلامية، وجهت إليهم وإلى حكوماتهم دعوات مبكرة يبدو أنها طويت في زوايا النسيان وألقيت في سلال الاهمال، وترتب على ذلك أن فاتتنا مواجهة كبرى بين الحق الذي نحن أصحابه والباطل الذي يختلقه الآخرون كان الظفر فيها مضمونا في جانبنا.

كان أحد أصحاب البحوث مستشرقا أمريكيا من جامعة شيكاغو اسمه د. سميث وهو غير سميث صاحب كتاب الاسلام والعصر الحديث، وغير الأستاذ الكبير سميث عالم الآثار الاسلامية بمعهد سميثونيان الذي أسلم عدد من الأمريكيين المثقفين بعد أن سمعوا بعض محاضراته عن الفن الاسلامي. وقف هذا المستشرق القادم من شيكاغو ليلقي «بحثا» خصصه من ألفه إلى يائه للحملة على الاسلام والمسلمين في غير حياء، وانتهى به الأمر فأعلن أن أعظم عمل قام به الأسبان هو طرد العرب والمسلمين من أسبانيا .

لم يكن «سميث» وهو ينفث هذه السموم التي أسماها بحثا تاريخيا يتجنى على الحقائق التاريخية وحدها، وإنما كان يستهين بالمؤتمر وينال من قدر المؤتمرين، فضلا عما اتسم به وهو يلقي بحثه من وقاحة لم تؤلف في المؤتمرات إلا نادرا وان ألفناه في الكتب والمقالات.

لقد قفز إلى خاطري في الحال مواقف لبعض المستشرقين في مؤتمرات العلوم الاسلامية، بعضها مشابهة والأخرى مغايرة، فلا أزال أذكر ويذكر كثيرون معي موقف المستشرق اليهودي النمسوي المولد الأمريكي الوفاة فون جرونباوم حين أخذ يكيل التهم للاسلام والمسلمين دون خجل أو حياء في مؤتمر كراتشي في أواخر العقد الخامس من هذا القرن بحيث استفز جميع أعضاء المؤتمر ومن بينهم قلة متعاطفة معه في سريرتها، الأمر الذي جعل الدولة المضيفة تتخذ قرارا - على كره منها - بطرده من المؤتمر وترحيله عن البلاد.

ولكننا في مثل موقفنا - وكنا في قرطبة - لم نملك أن نعاقب مثل هذا المستشرق إلا بالرد عليه وتفنيد رأيه ونقد منهجه، ولم يكد يؤذن لنا بالكلمة حتى قفز إلى المنصة مستشرق أسباني جليل هو الدكتور بدرو مونتايث الأستاذ بجامعة مدريد فتصدى

للمستشرق الأمريكي ووصفه بالجهل المطبق، واتهمه بأنه لم يقرأ التاريخ ولم يفهمه. واستطرد قائلا : اسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الاسلام وحضارته، وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأوروبية المجاورة المتخبطة آنذاك في ظلمات الجهل والأمية والتخلف.

لقد كفانا الدكتور مونتايث مؤونة الرد على المستشرق الأمريكي، فقد كان رده على قصره متسما بالعنف مسربلا بالقوة، والأمر الطيب في هذا الموقف هو أن مستشرقا يرد على مستشرق. وليس عربي يرد على مستشرق، مما كان له صدى عميق في ساحة المؤتمر ومنعطفاته.

على أننا لم نستغرب موقف بدرو مونتايث - والأصل أن يستغرب مثل ذلك الموقف من مستشرق اسباني حيال الاسلام - **ولكن بدرو في الحقيقة أحد تلاميذ مدرسة المستشرق الأسباني فرانسيسكو كوديرا المتوفى في سنة ١٩١٧** عن عمر تعدى الثمانين عاما، وهذه المدرسة ضمت عددا من المستشرقين الأسبان **المعتدلين** الذين ارتبطوا معا برباط الانصاف التاريخي للعصر الاسلامي الاسباني وتسموا بأسرة كوديرا، بل إنهم مبالغة منهم في الحرص على سمتهم وموضوعيتهم استعاروا لأنفسهم الكلمة العربية «بني» أي أبناء، واطلقوا على أنفسهم «بني كوديرا» .

ومثلما ذكرت موقف بدرومونتايث بالاعجاب والاحترام فقد مر بخاطري وأنا أكتب هذه السطور موقف قريب الشبه به للمستشرق الألماني **الأستاذ الدكتور فرتز شتيبات** Fritz Steppat **الأستاذ بجامعة برلين الغربية** ، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بها ، كان ذلك في مؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد في برلين في ابريل ١٩٨٠، والأصل في مؤتمرات المستشرقين أن نتوقع الغمز من قناة الاسلام والتعريض به عقيدة وكتابا وحضارة وتاريخا.

وقف الدكتور شتيبات يلقي بحثه الطويل بقاعة المحاضرات بالمكتبة العامة بمدينة برلين الغربية، **وأخذ يحلل مواقف المسلمين المعاصرين من قضاياهم السياسية والاجتماعية والثقافية، وكان تحليله مخيفا وان استند على أرض صلبة من الحقائق المريرة**. لقد أشفق بعض أصدقاء المستشرق الكبير - ونحن معهم - على الرجل وعلى مودته بسبب حيدته المعروفة في كل ما أصدر من مباحث، ولكن قلقنا لم يلبث أن تبدد، حين أنهى المستشرق المنصف بحثه الطويل موجها الحديث إلى المستمعين قائلا: أيها السادة العلماء، **أرجو أن تفرقوا بين المسلمين المعاصرين المتخبطين في مواقفهم وتصرفاتهم وبين الاسلام، واستطرد قائلا: فالاسلام دين الفكر والعلم والثقافة والعدل والحضارة والتقدم، ولكن المسلمين لم يستمسكوا به، وهم**

مدعوون لان يسلموا حتى يصلح حالهم وتستقيم شؤونهم ويصبحوا جديرين بحمل الراية من جديد.

وخطر لي موقف آخر من الأستاذ الدكتور فريدرك فيشر F. W. Fischer عميد كلية الآداب السابق بجامعة ارلنجن Erlangen حين قرر فصل مساعده الأستاذ لولنج Lulling من عمله لتطاوله في كتاباته على القرآن الكريم، ووصل الأمر إلى القضاء الألماني الذي أقر صحة اجراء الدكتور فيشر.

إن هناك **بعض المستشرقين المنصفين**، ولكن **عدد هؤلاء قليل** لا يكاد يتجاوز عدد أصابع اليدين إذا ما قورن بالعشرات الذين ناصبوا الاسلام العداء وكرسوا جهودهم لتشويه وجهه، وتزوير حقائقه وتزييف أخباره، وانكار أفضاله، والتجني على رجاله.

وقد يجمل بنا في هذا المجال أن نذكر - فضلا عمن مرذكرهم - بعض أسماء المستشرقين تكريما لهم وإشادة باعتدالهم، فمن الانجليز نذكر السير **توماس أرنولد** T. Arnold والأستاذ **آربري** Arbury والأستاذ **جيوم** Guillaume، ومن الفرنسيين نذكر الأستاذ **ماسينيون**، والأستاذ **جاك بيرك** Berque والأستاذ **بلاشير** Blachere، ونضيف إلى هؤلاء المستشرقين الثلاثة مفكرين فرنسيين كبيرين هما الدكتور **روجيه جارودي** والدكتور **موريس بوكاي** اللذين انتهى بهما تفكيرهما إلى اعتناق الاسلام والتبشير به فيما يقدمانه من بحوث ومحاضرات.

وأما المستشرقون الاسبان الذين وصفوا بالاعتدال فأهمهم **فرانسسكو كوديرا** Francisco Codera ١٨٣٦ - ١٩١٧، وتلاميذه الذين عرفوا **ببني كوديرا** وهم **خوليان ريبيرا** J. Ribera ١٨٥٨ - ١٩٣٤، **آسين بلاثيوس** Asin Placios ١٨٧١ - ١٩٤٤، **انخل جنثالث بالنثيا** A. Gonzalez Palencia، ١٨٩٩ - ١٩٤٩، **جاريثا جومس** Garcia Gomes ١٩٠٥ - الآن.

إن جمهرة المستشرقين - باستثناء القلة القليلة التي ذكرنا - تقف من الاسلام - عقيدة وحضارة - **موقف العدو المتربص والخصم المتلصص**، يبحث عن نقاط الضعف، فإذا لم يجدها اختلقها، ويتصيد مواطن الزلل فإن لم يعثر بها لجأ إلى الخبر فسعى إلى **تزييفه** وإلى الأثر فعمد إلى **تشويهه**، فإذا ما سألنا أنفسنا عن الأسباب التي دفعت هذه الفئة من «**الباحثين**» إلى امتطاء هذا المركب الصعب كانت الاجابة سهلة يسيرة، **ذلك أن الاستشراق صدر عن أبوين معاديين للاسلام هما الصليبية التبشيرية، والاستعمار**. والاسلام بداهة خطر على كليهما، ولا يسير في خدمة أي من هذين العنصرين إلا كل متهاون في مروءته، منحرف في فطرته، بعيد عن سمت العلماء

وإن تسربل بلباسهم، عطل من مؤهلات الباحثين وان تشبث بأذيالهم، وليس ذلك من قبيل التشهير بهذا الفريق من مدعي العلم ولكن لأنهم **قوم يغتالون الحقائق ويقتلون الفضائل، وإن اغتيال الحقائق وقتل الفضائل لا يقل جرما عن اغتيال البشر وقتل الخلائق.**

ذلك ما كان من حال التيار السائد بين المستشرقين عامة. **فإذا ما كان الاستشراق متعلقا بالأندلس وجنوب أوروبا** وجدنا الأمر مختلفا بعض الشيء، والمواقف متعارضة في كثير من الحالات، والأفكار متباينة في عدد غير قليل من الموضوعات، بمعنى أن المستشرقين المشتغلين بالأندلس والاسبانيين منهم بصفة خاصة، **ينطلقون من مبدأين مختلفين**، ومن ثم كانا فريقين متنازعين، على الرغم من اتفاقهما أو اختلافهما حيال الأحداث التاريخية والمواقف الفكرية والأركان الحضارية في النطاق الاسلامي العام من جهة وفي المحيط الأندلسي الاسلامي الخاص من جهة أخرى، **ففريق يرى أن فترة وجود الاسلام لمدة ثمانية قرون في اسبانيا تشكل حقبة هامة** لا سبيل إلى تجاهلها في تاريخ شبه جزيرة ايبريا، خاصة وأن المجتمع الاسباني على مختلف طبقاته وأجناسه بما في ذلك الكثرة الاسبانية كان مجتمعا اسلاميا.

يستمسك جماعة من هذا الفريق **بالنقاء العلمي** وتقرر أن اسبانيا دون احتساب المرحلة الاسلامية تعتبر دولة عاطلة عن الأمجاد التاريخية، ولذلك فإن هذه الجماعة على صغر حجمها تسير أكثر ما تسير في خط أقرب إلى الحياد وأدنى إلى النصفة وعلى رأسهم **مدرسة بني كوديرا**.

● **وأما الفريق الثاني** فيقف من الإسلام **موقفا عدائيا** دون تحفظ ولا يرى أنه يمثل حقبة ذات اعتبار في تاريخ الأمة الأسبانية، وإنما يراه استعمارا لشعب واغتصابا لأرض، ويتوسل هذا الفريق بمختلف الأسباب ويفتعل كل المبررات، ويختلق عديدا من الأحداث مهما خالفت ثوابت التاريخ وبديهياته لاثبات ما ذهب إليه **وهو للأسف الشديد كثير العدد، عالي الصوت، شديد الجلبة**، وأشهرهم من غير الاسبان **وأشدهم عداوة للاسلام** المستشرق الهولندي **رينهارت دوزي** R. Dozy وأكثرهم لددا ومرارة بين الأسبان **فرانسسكو سيمونيت** Francisco Simonet الذي سوف نقف مع أفكاره وكتبه وقفة أكثر استيفاء وأرحب مساحة في القسم الأخير من هذا البحث إن شاء الله .

* * *

ولكي نفهم الاستشراق في الأندلس يجمل بنا أن نعرض لمسيرته في نهج من القصد وسبيل من الايجاز، فلعل **أول من أثار قضية اسبانيا الاسلامية**

هو خوان اندرس Juan Andres **من مؤرخي القرن الثاني عشر،** في كتابه الكبير عن أصول وتطور الآداب الأوروبية.

Origen Progresos y estado actual de toda literatura

إن اندرس **قس اسباني** ولكنه ألف كتابه باللغة الايطالية ونشره في ثمانية مجلدات، فجّر فيه الكثير من القضايا الأدبية والفكرية والتاريخية، **ولم يغفل عن ذكر فضل العرب والمسلمين** ـ من منطلق تاريخهم في اسبانيا ـ على الحضارة الأوروبية، مما سبب فورانا عند معاصريه فنشطوا للرد عليه وبخاصة الايطاليين منهم، فكان ذلك ارهاصا مبكرا يشير إلى العناية بالأندلس ودراسة تاريخه الاسلامي.

ولايكاد يهل القرن التاسع عشر حتى تصبح الدراسات الأندلسية موضوعا هاما للمباحث الاستشراقية، فيكثر عدد المستشرقين الذين توفروا على الأندلس ويشكلون مدارس فكرية تراوحت في اتجاهاتها بين العصبية المطلقة التي تفرغ مواقف أصحابها من وقار العلم وحيدته، وبين القصد في الأحكام والاعتدال في الموازين.

كان أشد هؤلاء جميعا حقدا على الاسلام وحملة على المسلمين رينهارت دوزي Reinhardt Dozy ومن العجب أن دوزي لم يكن اسبانيا وإنما كان **هولانديا**، وعلى الرغم من تنظيم منهجه في التاريخ فقد كان المحتوى مفعما **بالأحكام الظالمة** التي كان يصدرها **سلفا**، مليئا بالقرارات الخاطئة التي يبنيها على افتراضات اختلقها هو وليس على سند تاريخي معروف.

والرأي السائد أن **كراهية دوزي للاسلام نبعت من كونه ملحدا** يكره الكنيسة ورجالها فانسحبت كراهيته على الاسلام، ونحن من جانبنا لا نميل إلى هذا الرأي، فالذي يكره المسيحية ليس مضطرا بالضرورة أن يكره بقية الأديان، ولكن الحقيقة هي أن الرجل كان **مريض التكوين حاقدا على تلك الحضارة الوافدة من غير بلاده فكانت سببا في رقيهم وتقدمهم.**

لقد تجلى فساد الرأي عند دوزي في أمور كثيرة أهمها **تعصبه لملوك الطوائف** وامتداحه لهم وبخاصة **بني عباد** في اشبيلية، **والحملة على المرابطين** ووصفهم بكل شائن من النعوت وكل كريه من الأوصاف، مع أن من قرأ تاريخ الأندلس برويّة وإقساط يعرف أن دولة الاسلام فيه بدأت تدول بتنازع هؤلاء الملوك، وان شوكة الاسلام عادت لتقوى فيه حين وفد **المرابطون** إليه عابرين المضيق، محررين الأرض، ضاربين على أيدي ملوك الطوائف، عائدين بالأندلس مرة أخرى إلى **وحدة الأرض والناس.**

إن مؤلفات دوزي في حقل الدراسات الأندلسية كثيرة أشهرها **تاريخ مسلمي اسبانيا** Histoire des Musulmans d'Espagne الذي نشره سنة ١٨٨١، ثم أعاد **ليفي**

بروفنسال نشره سنة ١٩٣٢، وكتاب جامع تاريخ بني عباد Recherches Loci di Abbabidis الذي نشره سنة ١٨٤٦.

ولقد قام دوزي بنشر عدد من كتب التراث الأندلسي هي: البيان المغرب لابن عذارى، والمعجب لعبد الواحد المراكشي، والحلة السيراء (الجزء الخاص بالأندلس) لابن الأبار،وقسم من نزهة المشتاق للادريسي،وشرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون.

إن دوزي صاحب جهد كبير في الدراسات الأندلسية الاسلامية وجهوده طيبة في نشر ما تعهده من كتب التراث، **ولكنه أفسد كل جهده بما كانت تحفل به مقدماته من أخطاء، وبالأحكام الفاسدة التي أصدرها ضد الحضارة الاسلامية، والاستنتاجات الخاطئة التي توصل إليها.**

ولقد عاصر دوزي عدد من المستشرقين الاسبان الذين ساروا على دربه إلى المدى الذي جعلهم **يختلقون** الأحداث **ويلفقون** الأخبار كي يدللوا على ما ألصقوه بالمسلمين وقادتهم من اتهامات من أمثال ايزودورو الباجي Isidoro Pacence وخوسيه أنطونيو كوندي Jose Antonis Conde وإن كان هذا الأخير أقل عداوة من غيره، فعلى الرغم من أن عنوان **أشهر كتبه يحمل اسما عدوانيا هو «الاحتلال العربي لاسبانيا»** La Dominacion Arabe en Espana وعلى الرغم من ابتعاده عن النهج العلمي في علاجه لقضايا التاريخ الأندلسي والموضوعات الحضارية الاسلامية فإنه يقف من دوزي Dozy موقفا معارضا ويصفه بالانحراف ويتهمه بالتلفيق.

ونذكر في هذا السياق أيضا **واحدا من المستشرقين الاسبان لم يشهد الاستشراق مثيلا له** في كراهية الاسلام والحقد على المسلمين وعقيدتهم وحضارتهم، عمد إلى التعبير عن فكره ببذاءة لم نعهدها فيمن يتصدون للتأليف في العلوم الاستشراقية، هذا المستشرق هو **فرانسسكو جافير سيمونيت** Francisco Javier Simonet. الذي ألف كتابين كبيرين استهدف منهما الهجوم على الإسلام والمسلمين وإنكار أية منجزات قام بها المسلمون الأندلسيون، الكتاب الأول أقرب إلى أن يكون قاموسا يحمل اسم Glosario يضم الكلمات الايبيرية واللاتينية التي كان يستخدمها المستعربون الأندلسيون، **ويهدف** المؤلف من وراء ذلك إلى اثبات أن المسلمين في الأندلس **كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية** أكثر من كونهم مؤثرين فيها، ولقد نشر هذا الكتاب في مدريد سنة ١٨٨٨.

والكتاب الثاني خصصه للتعريف بالمستعربين وهو «**تاريخ المستعربين في اسبانيا**» Historia de Los Mozarabes مدريد ١٨٩٧، وكتاب المستعربين هذا يحمل شحنة كبيرة من الكراهية للاسلام وحضارته مع انكار لمنجزاتها، وسوف نخصه بوقفة في آخر

هذا البحث لنناقش بعض ما جاء فيه من آراء وأخطاء.

غير أن القرن التاسع عشر الذي وقف شاهد اثبات على هذا النفر من المستشرقين **الذين نصبوا من أنفسهم رماة يرسلون سهامهم إلى صدر الحضارة الاسلامية في** الأندلس قد عايش برمته المستشرق الاسباني المتفتح العقل والفكر، **باسكوال دي جايا نجوس ١٨٠٩ ـ ١٨٩٧** Pascual de Gayangos الذي أعطي بسطة في العمر، وثروة في العلم، ومعرفة جيدة لعدد من اللغات الحية. لقد فهم **باسكال دي جايا نجوس** ـ من خلال حيدته واجادته التامة للغة العربية ـ أبعاد الفكر الاسلامي في الأندلس، ومنجزات الحضارة الاسلامية في ربوعه وعلى جنباته، وقام بعدة أعمال علمية كان أهمها **كتاب تاريخ الممالك الاسلامية في أسبانيا** The History of the Mohammedan Dynasties in spain الذي نشر في لندن في أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر الماضي. ولكي يزيد المستشرق الكبير الأقطار المتحضرة معرفة بتاريخ المسلمين في اسبانيا فقد اختار واحدا من أهم وأكبر كتب تاريخ المسلمين الفكري والأدبي في الأندلس، وهو كتاب **نفح الطيب**، فترجمه إلى اللغة الانجليزية، وكان الأيسر عليه أن يترجمه إلى لغته الاسبانية، ولكنه آثر اللغة الانجليزية لعلمه أنها أوسع انتشارا وأن الانتفاع بالكتاب عن طريقها سوف يكون أشمل، وأعمق وأعم.

غير أن **أهم منجزات جويا نجوس** على الاطلاق ـ ونحن هنا نستعير عبارة صديقنا العالم الجليل **الدكتور محمود مكي ـ هي اعداده لطائفة كبيرة من تلاميذه خدموا الدراسات العربية طوال القرن التاسع عشر في مقدمتهم فرانسسكو كوديرا**[1]، Francisco Codera.

يمثل كوديرا بالنسبة لنا نحن المعنيين بالدراسات الأندلسية معلما من معالم الطريق، فقد أوتى بدوره بسطة في العمر والعقل والانتاج ١٨٣٦ ـ ١٩١٧، واسمه الكامل **فرانسسكو كوديرا زيدين** Francisco Codera Zaydin ، ولقد أشرب كوديرا حب العرب ، ويقال إنه ينحدر من أسرة عربية الأصول شأن كثير من الأسر الأسبانية، واختار لاسمه صيغة عربية هي الشيخ فرنسيشكد قدارة زيدين، وكان **الأمير شكيب أرسلان حين يتحدث عنه ينطق الاسم في صيغته العربية «قديرة»** .

كان كوديرا يمثل غرة بيضاء في جبين الاستشراق الأندلسي في القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي ناء كاهله بالأوزار الثقيلة لعدد ضخم من المستشرقين الأوروبيين المهتمين بالأندلس.

لقد اقتنى كوديرا عددا كبيرا من المخطوطات العربية النفيسة التي يرتبط أكثرها بالتاريخ الاسلامي للأندلس، كما جمع قدرا كبيرا من النقود العربية الأندلسية وصفها

في كتاب نفيس، ولم يحل عمله كأستاذ في جامعة مدريد بينه وبين العطاء الوفير الذي تمثل في اصدار ما أسماه **بالمكتبة الأندلسية** Bibliotica Arabico Hispana بمساعدة تلميذه النابه **خليان ريبيرا** Julian Ribera الذي سوف يأتي ذكره بعد قليل.

إن هذه الكتب هي: **الصلة لابن بشكوال، التكملة لابن الأبار، المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي، بغية الملتمس للضبي، تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، فهرست ما رواه ابن خليفة عن شيوخه.**

إنها مجموعة جليلة القدر من كتب التراث الأندلسي الأصيل التي لا غنى للباحث في ميادين الدراسات الأندلسية عن أيّ منها، هذا فضلاً عن كتبه في التاريخ الأندلسي التي تشكل مجلدات عديدة برئت ـ في جملتها ـ من الخطأ وخلت ـ في غالبيتها ـ من الانحراف.

ولعل كوديرا هو المستشرق الوحيد الذي علا صوته بمدح المسلمين وتمجيد أعمالهم، واعلان فضلهم على الحضارة الانسانية وحفاظهم على التراث القديم، فيقول في المجلد الثاني الذي أصدره سنة ١٩١٧ ما نصه: **إن العرب ـ يقصد المسلمين ـ كانوا أكثر شعوب العصور القديمة والوسطى اهتماما بالعلم وأغزرهم تأليفا في شتى صنوف المعرفة.**

وكان كوديرا يدعو إلى تعريب أوروبا ـ أي تعريب الحضارة الأوروبية ـ ويقول في بعض ما ذكره عنه جيمس مونرو: **إن من الخطأ العمل على «أوربة» اسبانيا بل الواجب هو تعريب أوروبا** وعلى اسبانيا أن تسترد دورها الأندلسي القديم في هذا التعريب[٢]. إن كوديرا بدعوته هذه يعدّ أكبر منصف للحضارة والفكر الاسلامي في الأندلس وقد بدا ذلك واضحا سواء في مقدمات الكتب التي حققها أو الكتب التي ألفها مثل: التاريخ الاسلامي لنربونه وجرنده وبرشلونه، وكتاب اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها، وكتاب دراسات نقدية حول التاريخ الأندلسي.

على أن واحدا من انجازات كوديرا الكبرى التي تذكر له بالحمد والثناء تتمثل في **مدرسته الفكرية الأندلسية** التي أشرف على تكوينها وحمّلها رسالته وخرّجت عددا من كبار المستشرقين المعنيين بالدراسات الأندلسية الاسلامية وهم خليان ريبيرا Julian Ribera ، آسين بلاثيوس Asin Placioc ، آنخل جنثالث بالنثيا Angel G. Palencia ، جارثيا جومص E. Garcia Gomes .

لقد ربطت مجموعة من الوشائج بين هؤلاء المستشرقين ، أهمها أنهم جميعا تلاميذ كوديرا ومريدوه ، فكانوا كالاخوة في نطاق الأسرة الواحدة ، ومن ثم اطلقوا على جماعتهم بني كوديرا طبقا لما أشرنا إليه في موضع سابق .

ولكن يبـدو أن جارسيـا جومس لم يتتلمذ على كوديرا بشكل مباشر، فقد كان عمره اثنى عشـر عامـا حين توفي رأس الأسرة في سنـة ١٩١٧، ومعنى ذلـك أنه **تلميذ للفكرة التي غرسهـا المستشـرق الكبـير في عقـول مريـديـه من حب للتـراث الاسلامي في الأندلس والعناية بدراسته.**

على أننا لا نتردد قيد لحظة في أن نقرر أن أقرب تلاميذ كوديرا إلى نفسه وألصقهم بقلبـه وأكثـرهم اتصـالا بشخصه والتزاما بفكره ومتابعة لنهجه هو **خليان ريبيرا** Julian Ribera الذي عاش بين سنتي ١٨٥٨ ـ ١٩٣٥. إن ريبيرا بلنسي المولد، أي انه من مدينة بلنسيـة ذات الأمجـاد الكبـيرة إبـان العصـر الاسـلامي، ومنجبـة المفكـرين والعلماء والشعراء، لقد عمل ريبيرا أستاذا للغة العربية في جامعة سرقسطة، ثم انتقل إلى جامعة مدريـد حتى سنـة ١٩٢٧، حيث شعر بالحنين إلى مسقط رأسه فعاد إلى بلنسية ليعكف على دراساته ويتابع تحقيق الكتب التراثية إلى أن توفي.

ولقد أسهم ريبيرا مع أستاذه كوديرا في اصدار **المكتبة الأندلسية** حسبما مر بنا من حديث، وفي يقيننا أن عمله مع كوديرا لم يكن مجرد مساعدة، بل كان مشاركة فعالة، فلقـد كان المستشـرق الكبـير يمتلك مجمـوعـة من الجـذاذات التي أعـدها المستشرق الايطالي ليون كايتاني L. Caetani لعدد كبير من علماء المسلمين وأدبائهم في الأندلس[٣].

هذا وقـد قام ريبـيرا بتحقيق كتـاب **قضـاة قرطبـة للخشني**، وحقق **ديوان ابن قزمـان، وتـاريـخ افتتـاح الأنـدلس لابن القـوطية** مع ترجمته إلى الاسبانية، واهتم بالشعر الأندلسي والموسيقى الأندلسية وأصدر في ذلك أبحاثا كثيرة.

● **والشخصيـة الثـانيـة** في مدرسـة كوديـرا الاستشراقية أو بني كوديرا حسبما اصطلحـوا على تسميـة أنفسهم هو المستشرق **آسين بلاثيوس** Asin Placios الذي عاش النصف الأول من عمـره في القـرن المـاضي والنصف الآخر في القرن العشرين الميلادي الحالي ١٨٧١ ـ ١٩٤٤. غير أن بلاثيوس كان من رجال اللاهوت المسيحيين، أو بالأحرى كان **قسيسـا**، ولـذلـك فقـد كانت اهتمـاماته الاستشراقية منصبة في أكثر حالاتها على **دراسة فلاسفة المسلمين** ومتصوفيهم، فصنف كتبا عن ابن باجه السرقسطي Elfilosofo Zaragozano Avempace وابن مسـرّة ومدرسته الفكرية Aben Masarra y su escuela، ومحيي الـديـن بن عربـي Elmistico Murciano Ben Arabi (Monografias y documentos) وابـن حزم القرطبي والفكر الديني Aben Hazam de Cordoba y su Historia de la ideas religiosas.

ولم يقف نشـاط آسـين بلاثيـوس عند التأليف في محيط الفكر الاسلامي والكتابة عن الفـلاسفـة والمتصوفة من المسلمين الأندلسيين، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل التحقيق والتـرجمـة والنشـر فقـد نشر **«كتاب الحدائق» لابن السيد البطليوسي** سنة

١٩٤٠، مع مقدمة باللغة الاسبانية. كما ترجم كتاب **الاخلاق والسير في مداواة النفوس لابن حزم**، مدريد ١٩٢٨.

ولعل أخطر عمل قام به بلاثيوس في نطاق الانتصاف للفكر الاسلامي وأصالة تأثيره في الفكر المسيحي الأوروبي هو كتابه: **الأصول الاسلامية للكوميديا الالهية** La escatalogia musulmana en la Divina Comedia الذي نشر أكثر من مرة في مدريد سنة ١٩١٩، وسنة ١٩٤٣.

لقد ظل الأوروبيون يضعون دانتي وملحمته المعروفة بالكوميديا الالهية موضعا رفيعا من التقديس والتكريم، وقد ظنوا أن فكرة الملحمة ونسجها من بنات أفكار دانتي، وما أن نشر آسين بلاثيوس كتابه هذا حتى بدأت مكانة دانتي تنزلق من عليائها، وأخذت ملحمته ـ برغم سحر أسلوبها ـ تتجرد من أصالتها وتتعرى من قدسيتها. فقد أثبت بلاثيوس أن الملحمة مأخوذة فكرة وتخطيطا من معجزة الاسراء والمعراج، لقد أثبت بلاثيوس نظريته من وجوه عديدة، ذلك أن البداية وتشابه المواقف وتسلسل الأحداث كلها واحدة في كل من الاسراء والمعراج من ناحية وفي الكوميديا الالهية من ناحية ثانية.

لقد تابع بلاثيوس قصة دانتي خطوة خطوة، وموقفا موقفا، وحركة حركة، ومعنى معنى، وردها كلها إلى أصولها في قصة المعراج، وكان بودنا أن نلقي مزيدا من التوضيح في هذا الشأن غير أن ضيق المكان لا يسمح بأكثر من ذلك.

ونحن على رسلنا في الحديث عن مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بني كوديرا، نود أن نعرض **لثالث الاخوة** إن صح التعبير، وهو **آنخل جنثالث بالنثيا** Angel Gonzalez Palencia ١٨٨٩ ـ ١٩٤٩ م.

لقد نقع جنثالث نفسه في الثقافة الاسلامية الأندلسية نقعا على الرغم من قلة إنتاجه من حيث الكم، ولكنه عطاء نفيس من حيث الكيف، إن هذا المستشرق قد ارتبط بتاريخ بلاده اسبانيا ارتباط المحب، ومثلما فعل شيخه وزميلاه، **كان يرى أن المرحلة الاسلامية في تاريخ اسبانيا هي أكثر الحقب وضاءة والتماعا**، وحين أحال الأستاذ ريبيرا نفسه إلى التقاعد سنة ١٩٢٧، جلس جنثالث في مكانه بقسم اللغة العربية بجامعة مدريد.

كان نشاط جنثالث مقسما بين التدريس والبحث العلمي. وكان البحث العلمي عنده مقسما بين التحقيق والنشر والترجمة من ناحية، وبين التأليف من ناحية أخرى، فقد **ترجم** إلى الاسبانية **قصة حي بن يقظان** وطبعت في مدريد ١٩٣٤ للفيلسوف الطبيب الأديب **أبي بكر بن طفيل**، ونشر كتاب **(تقويم الذهن في المنطق) لأبي**

الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني سنة ١٩١٥ في مدريد.

وأما مؤلفاته التي نعرفها فتتمثل في كتابيه: **تاريخ اسبانيا الاسلامية** Histoire de la Espana Musulmana الـذي طبـع عدة طبعـات كان آخـرها طبعة برشلونة سنة ١٩٤٥، وتـاريـخ الأدب العـربي في اسبانيا Historia de la literatura Arabigo-Espanola الذي قام على ترجمتـه مؤرخ الأنـدلس الجليل الأستاذ **الدكتور حسين مؤنس، وسماه تاريخ الفكر الأندلسي**، ولقد علل الدكتور مؤنس التسمية الجديدة بأن الكتاب لا تقتصر مادته على الأدب وحـده، ولكنـه يشتمل على التاريخ والرحلات والفلسفة والتصوف والطب والنبات والفلك والـريـاضيـات[٤] فهو والأمر كذلك كتاب شمولي تنطبق عليه صفة الفكر أكثر مما تنطبق عليه سمة الأدب وحده.

والحقيقـة أن المستشـرق جنثـالث بالنثيـا قد أدى للفكـر الاسلامي في الأندلس هديـة جليلة، ونحن قد نختلف مع المستشـرق الجليل في بعض الأفكار مثلما نختلف مع الأستاذ ريبيرا في تعليل بعض القضايا، ولكنه خلاف لا ينبع من عصبية أو حكم مسبق من ناحيتهما أو من ناحيتنا.

يبقى بعد ذلك من بني كوديرا المستشرق **جارسيا جومس** E. Garcia Gomez المولود سنة ١٩٠٥، أي قبل وفاة شيخ المستشرقين كوديرا باثنى عشر عاما، ولذلك فهو وان كان تلميـذا لمدرسـة كوديـرا إلا أنه تلميذ مباشر للأستاذ خليان ريبيرا، ومثلما فعل زملاؤه في خدمـة التـراث الاسـلامي في الأنـدلس والتعـريف به وترجمته إلى الاسبانية، فقد فعل جومس الصنيع ذاته، وهذه أهم مؤلفاته: **قصائد مختارة من الشعر الأندلسي** ١٩٤٠، **تعليقـات على القصيـدة المقصورة للقرطاجني** ١٩٣٣، **تحقيق ديوان أبي اسحاق الالبـيري** مع ترجمـة اسبـانيـة وتعليقات عليه، غرناطة ١٩٤٢، **ترجمة كتاب الأخلاق والسير لابن حزم القرطبي** مدريد ١٩٥٣، تحقيق ونشر كتاب **رايات المبرزين وشارات المميـزين لابن سعيـد** مع ترجمة اسبانية مدريد ١٩٤٢، **نشر وترجمة رسالة في فضل الأندلس للشقندي مدريد** ١٩٣٣.

إننـا نستطيـع أن نضيف إلى تلك المجمـوعة من المستشرقين الاسبان المنصفين للثقـافـة الاسـلاميـة في الأنـدلس مستشـرقـا آخر معاصرا يرى في اسبانيا الاسلامية واسبـانيـا المعـاصرة ما قد رآه كل من كوديـرا وجـايـا نجـوس من قبل، إنه **المستشرق اميريكو كاسترو** Americo Castro الذي توفى منذ سنوات قليلة وصاحب الكتاب النفيس: حقيقة اسبانيا التاريخية La Realidad Historica de Espana.

إن كاستـرو يديـر محـاور كتـابـه في هذا الاتجاه ـ أي حقيقة اسبانيا ـ وما دام الـرجـل منصفـا فإننـا نتـوقـع منه القول الصادق والحكم العدل، ومن ثم فهو يقرر أن

الأنـدلسيـين المسلمـين هم الـذين خلقـوا أول شعور قومي في اسبانيا، ولولاهم لما أصبـح لاسبـانيا أي تميز يعلي من شأنها ويسلكها بين الأمم، ليس في تاريخها الوسيط وحسب، وإنما ينسحب ذلك على تاريخها الحديث أيضا.

إن كاستـرو حين سطـر أفكاره هذه في كتابه «حقيقة اسبانيا التاريخية» كان **يرد على مستشـرق** معـاصر هرم لا يزال على قيـد الحيـاة إبـان كتابة هذه السطور متجاوزا التسعين من عمره **اسمه كلوديو سانشيز البرنس** Claudio Sanchez- Albornoz ألف كتابا عن اسبانيا الاسلامية جعل عنوانه Fuentes de la Historia Hispano- Musulmana **يهمل فيه شأن العرب والمسلمين ويلغي القرون الثمانية العظيمة** بجرة قلم، ويقرر في عصبية وتشنج أن اسبانيا تقتصر أصولها على العناصر الرومانية القوطية اللاتينية الكاثوليكية.

إن المستشـرقـين الاسبـان من الكثـرة بمكان، وان غير الاسبان الذين كتبوا عن الاسلام في الأندلس كثيرون، والكتابة عنهم أجمعين أمر لا يتسع له هذا المجال، غير أننا **لا نستطيـع ـ قبـل أن ننتقل إلى القسم الثاني من هذا البحث ـ أن نغفل ذكر ليفي بروفنسال** Levy Provincal **الذي استطاع أن يخفي مشاعره بمكر وذكاء.**

إن ليفي بروفنسال **يهودي من مواليد الجزائر، ومن ثم فهو أقرب ما يكون إلى بعض العلماء العرب الذين تشربوا أساليب التفكير الاستشراقي وتورطوا في كثير مما كتبوه في الاساءة إلى الاسلام والنفور من مجتمع المسلمين، ولعل اللمعان الذي أصابوه في مجتمعاتهم قد تحقق لهم عن هذا الطريق.**

ومهما كان الأمر في شأن بروفنسال من تأييد لثورة الجزائر في سنواتها الأولى والسنـوات الأخـيرة من حيـاتـه التي انتهت سنـة ١٩٥٧، فإنـه يعـدّ امتدادا لدوزي وتلميذا له، واستمرارا لنمط تفكيره.

لقـد ألف بروفنســال عددا من الكتب عن اسبـانيا الاسلامية، وحقق ونشر عددا آخـر غير قليـل من كتب التـراث الاسـلامي الأندلسي، فأما أشهر مؤلفاته فهي: تاريخ اسبانيا الاسلامية Historie de l'Espagne Musulmane باريس ١٩٥١، واسبانيا الاسلامية في القرن العاشر الميلادي L'Espagne Musulmane au Xe Siecle باريس ١٩٣٢، وشبه جزيرة ايبـريـا La Peninsule Iberique ١٩٣٨، وحضـارة العرب في اسبانيا La Civilisation Arabe en Espagne باريس ١٩٣٢.

وأمـا الكتب التي نشـرها فهي البيان المغرب لابن عذارى، نشر الجزء الثالث منه سنة ١٩٣٠، ثم أعاد نشر الجزءين الأول والثاني وكان دوزي قد قام بنشرهما، والروض المعطـار للحمـيري مع ترجمـة فرنسية: لايدن ١٩٣٦، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم القاهرة ١٩٤٨، وأعمال الاعلام للسان الدين بن الخطيب الرباط ١٩٣٤، تاريخ قضاة

الأندلس للبناهي القاهرة ١٩٤٨.

ومن الحقـائق المعروفة أن بروفنسال كان يستعين بتلاميذه العرب في تحقيق هذه المخطوطات التي كان يحصل عليها بوسائل بعيدة عن نزاهة العلماء.

* * *

(٢)

نماذج من أخطاء بعض المستشرقين:

إن أخطاء المستشرقين كثيرة وجسيمة حيال الحضارة الاسلامية في الأندلس وجنوب أوروبا، وان استقصاءها لما لا يتسع له المجال هنا، لانه يحتاج إلى عدد من المجلدات، ولكننا سوف نعرض لنماذج من أخطائهم راعينا أن تكون متنوعة الموضوعات بين تاريخ وحضارة وفكر وعقيدة وإعلام وأدب، وها نحن نقدم هذه النماذج التي تتصل بسكان الأندلس، **وتشويه تاريخ دولة المرابطين، واختلاق الأخبار وتزييف الوثائق، وتحريف الحقائق، وانكار وجود بعض الشخصيات الاسلامية البارزة، والاساءة إلى كبار أئمة المسلمين ومفكريهم، والاغارة على بعض أنواع الأدب العربي ونسبته إلى قومهم.**

* * *

أخطاء حول سكان الأندلس:

حين يتحدث **ليفي بروفنسال** عن سكان الأندلس في العصر الاسلامي تبدو أفكاره ظاهرة الاضطراب يناقض بعضها بعضا، فهو يقسم هؤلاء السكان إلى **أربع فئات** أو أجناس هم **العرب، والبربر** وأهل البلاد الذين دانوا بالاسلام **واليهود الذين أسلموا**، وقد استقى بروفنسال معلوماته هذه، أو بالأحرى تقسيماته للسكان من **كتاب لمؤلف أندلسي يجهل اسمه**(٥)، **ثم يعود مرة أخرى فيقسمهم تقسيما آخر هم أبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين صلحا وأسلموا، وأبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين عنوة** فأصبحوا بحكم الفتح أسرى ثم أسلموا، وأبناء المستعمرين الذين أسلموا بعد الفتح، وأبناء أسرى النصارى الذين أتت بهم الفتوح والغزوات ثم دانوا بالاسلام. ويؤكد بروفنسال أن هذا التقسيم الأخير هو الصحيح وانه أكثر مطابقة للواقع من وجهة نظره(٦).

وعلى الرغم من أن ليفي بروفنسال يعتبر من كبار المستشرقين الذين توفروا على الدراسات الأندلسية **فإنه كثيرا ما يورط نفسه في أخطاء كان في غنى عنها لو تحرى الدقة والتزم جانب الأمانة التاريخية، ذلك أنه في تقسيمه الأول أسقط النصارى الذين ظلوا على دينهم وكانوا يشكلون نسبة كبرى من السكان، كما أسقط اليهود الذين ظلوا على دينهم**، فإن قلة منهم هي التي أسلمت. **وتمتع الفريقان من أسلم**

منهم ومن بقي على دينه، بحرية الفكر والعقيدة، وتولوا المناصب الكبرى التي منها الوزارة، وفي تقسيمه الثاني نسي بروفنسال تماما العرب والبربر وأسقطهم من جملة السكان الأندلسيين.

ويتطوع الأستاذ بروفنسال فيقسم الأندلسيين الذين أسلموا إلى فريقين، فريق دخل في طاعة المسلمين **صلحا**، وفريق دخل في طاعة المسلمين **عنوة**، ثم قرر أن المسلمين فرقوا في المعاملة بين من أسلم صلحا ومن أسلم عنوة، وهو حكم مغاير للحقيقة كل المغايرة.

لقد تنبه إلى هذا الخطأ المؤرخ الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس حين ذكر أن مسلمي الأندلس لم يستطيعوا تمييز أرض فتحت صلحا من أرض فتحت عنوة في الأندلس، **فإن كل من أسلم من الأندلسيين تمتع بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلم الفاتح**، وأما الذين لم يسلموا فقد اعتبروا أهل ذمة وطبقت عليهم الأحكام الاسلامية تبعا لنصوص الشريعة ولقوا من السماحة والعدالة في المعاملة ما قد تعارفت عليه أحكام الشريعة السمحة في هذا السبيل[٧].

ثمة **خطأ آخر وقع** فيه المستشرق ليفي بروفنسال **حين ذكر أن العرب كانوا يشكلون ارستقراطية خاصة في الأندلس**، والحقيقة أن إيراد الخبر على هذا النحو يشكل خطأ فادحا، فلم يكن العرب طبقا لما ذهب إليه بروفنسال يشكلون ارستقراطية في الأندلس على الرغم من أن الأمير كان منهم، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما، **فإن الموالي هم الذين كانوا يشكلون الارستقراطية الحقيقية**، وظلوا كذلك حتى آخر الخلافة الأموية، أي ما يزيد على ثلاثة قرون.

لو أن بروفنسال كلف نفسه الاطلاع على تاريخ ابن القوطية لكان له رأي آخر فيما اخترعه من ارستقراطية عربية في الأندلس، فالأخبار في ذلك كثيرة منها على سبيل المثال **خبر الصميل بن حاتم** - أحد أقوى الرؤساء العرب وقادتهم - **حين ذهب إلى ارطباس كبير عجم الأندلس في رفقة عشرة من رؤساء عرب الأندلس ليطلبوا إليه أن يمنحهم شيئا من الأرض**، فوهبهم مائة ضيعة بحيث صار لكل واحد منهم عشر ضياع. ومنها أيضا خبر ميمون العابد الذي ذهب إلى ارطباس يطلب إليه أن يعطيه ضيعة يستغلها ويؤدي إليه الحق عنها، فوهبه ارطباس ضيعة وأبى أن يشاركه في غلتها، ودعا بوكيل له وقال له: ادفع إليه - يعني إلى ميمون - المجشر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان، وهي المعروفة بقلعة حزم، فملكها[٨].

لم يكن العرب إذن يشكلون طبقة ارستقراطية في الأندلس، ولم يكونوا ذوي استعلاء على الناس وترفع عنهم، وإنما كانوا يعيشون بكدهم وكفاحهم، شأنهم في ذلك

شأن الآخرين، **ولعل الخطأ الذي وقع فيه ليفي بروفنسال مردّه إلى استنتاج غير سليم، ذلك ان العرب في المشرق كانوا يشكلون مجتمعات ارستقراطية في البلاد التي فتحوها**، فظن بروفنسال أن الأمر لا يعدو أن يكون كذلك في الأندلس فكان هذا الخطأ الذي تردّى فيه غير منتبه إلى أن القياس هنا غير جائز، وهو إن جاز في العلوم الشرعية والنظريات الرياضية فإنه لا يجوز في الأحداث التاريخية.

ومن العجيب أن ليفي بروفنسال لم يكن وحده الذي ذهب هذا المذهب الظالم في الحكم على الجماعات العربية في الأندلس وإنما شاركه في ذلك عدد من المستشرقين **وزادوا على ذلك فوصفوا العرب بأنهم كانوا غاصبين مستبدين** وفي مقدمة هؤلاء المستشرقان المتعصبان ايزيدورودي لاس كاخيجاس وفرانسيسكو خافيير سيمونيت .

خطأ آخر تاريخي يقع فيه بروفنسال في معرض خبر يسوقه عند حديثه عن فتح الأندلس، **فيقرر أن العرب الفاتحين كانوا يكرهون انتشار الاسلام، لأن انتشاره يضرّ ببيت المال**[٩]، والأمر هنا يبدو غريبا كل الغرابة، ففي الوقت الذي يذهب فيه **أكثر المستشرقين خطأ إلى أن العرب كانوا ينشرون الاسلام بالسيف، يذهب بروفنسال إلى النقيض ويرى أنهم يكرهون انتشار الاسلام لكي تمتلىء الخزانة بالأموال بسبب فرض الجزية على الذين لم يسلموا**.

والحقيقة أن الفريقين كليهما على خطأ فقد أرسل الله محمدا هاديا ولم يرسله جابيا، والاسلام ينتشر بأصوله ومبادئه واقتناع الناس بها جميعا.

* * *

دوزي يشوه تاريخ المرابطين:

عمد المستشرق رينهارت **دوزي** فيما عمد إليه من تشويه الوجوه الاسلامية إلى الحملة على المرابطين وأميرهم يوسف بن تاشفين.

إن دوزي لم يجرؤ على التطاول على **الملك العظيم يوسف بن تاشفين** مؤسس دولة المرابطين وموحد الأندلس بعد أن حرر أرضه من الغزاة الفرنجة **وخلص الناس من تحكم ملوك الطوائف وفسادهم**، ولكنه - أي دوزي - تصيد عبارات أوردها عبد الواحد المراكشي المتوفى سنة ٦١٨هـ، عندما تحدث عن المرابطين في كتابه «المعجب» الذي نشره دوزي نفسه في أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر .

يقول المراكشي: اختلت حال أمير المسلمين بعد الخمسمائة اختلالا شديدا

فظهـرت في بلاده منـاكـر كثـيرة وذلـك لاستيـلاء أكـابـر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبـداد... واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور... وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله ويقوى ضعفه وقنع باسم إمرة المسلمين وما يرفع إليه من الخراج وعكف على العبـادة والتبتـل، فاختـل عليـه لذلك كثير من بلاد الأندلس وكادت تعود إلى حالها الأولى.

يلتقط دوزي هذه العبـارات التي أمـلاهـا عبـد الـواحد المراكشي ـ إذ من المعـروف انـه أمـلى كتـابـه من ذاكرته ـ في شأن علي بن يوسف بن تاشفين فيجسمها وينفث فيهـا سمـومـه ويسم دولـة المرابطين كلها بالبربرية والتخلف، ويصف السلطان علي بن يوسف بـ «الرجل التافه» ويتباكى على الشعر العربي في العصر المرابطي **فيقول انه انتقل من القوة وخلو البال والخفة واللهو إلى الجبن والجفاف والحزن والتديّن**[١٠].

هكذا تكون الخفة واللهو من وجهة نظر المستشرق الكبير صفتين تدفعان بالشعر إلى مرتبة القوة وبالتالي إلى تمجيد عصر ملوك الطوائف، **وتكون صفتا الحزن والتدين ظاهـرتـين تهـويـان بالشعـر إلى مرتبـة الضعف وبـالتالي إلى التشهير بالمرابطين والحملة عليهم والنيل من مروءتهم**.

الواقع أن الأمر مختلف عن ذلك كل الاختلاف **فلقد مجد دوزي ملوك الطوائف بسبب كونهم من واقـع ضعفهم السيـاسي ومحـاربـة بعضهم بعضـا والاستعانة بالفـرنجـة في هذه الحـروب قد زلـزلوا الأرض زلزالا تحت أقدام الأمة الاسلامية في الأنـدلس**، ويحمـل دوزي في الـوقت نفسه على المرابطين لانهم وحّدوا صفوف المسلمين ورأبوا صدعهم وهزموا أعداءهم وخلصوا المسلمين من هؤلاء الملوك الضعفاء.

ليس المنطق وحـده هو الـذي يقرر ذلك ولا الاستقراء النزيه للتاريخ فقط هو الذي يؤكد هذه الحقيقة، ولكن عددا من المستشرقين الأسبان هم الذين تولوا الرد على دوزي فنقضوا دعواه وسفهوا أفكاره.

يقـول المستشـرق الأسبـاني جرسيـا جومس في وصف ملوك الطـوائف مناقضا دوزي: «**بـين ناري النصـاري في الشمـال والبربر في الجنوب، وقف ملوك الطوائف وقـد وهن أمـرهم، وأضعفهم الترف والبذخ، لا يكاد سلطان أحدهم يتخطى حدود بلده، فكانت دويلاتهم أشبه بجمهوريات ايطاليا في ثياب شرقية وسادت عصرهم كله روح من البذخ المسرف والاجرام السافر من المطامع والنزوات ومن الخناجر والسموم**»[١١].

أما المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا فيقرر أن **انتثار عقد الأندلس وتفرق أمره**

في دول الطوائف كان في ذاته سبب ضياع الأندلس، لأن هذه الدويلات الصغيرة كانت على حال من الضعف لم تستطع معهـا أن تثبت لهجمات النصارى الذين وحدوا قواهم أمـام المسلمـين الـذين لم تتـوقف الخصـومـات بينهم أبـدا، **بل لقد أصبح الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة ٤٧٨هـ في مركز مكّن له من أن يُعين بعض** ملوك الطوائف على بعض، ويتدخل في شئون مملكة بلنسية، وعظمت قوته وزاد خطره على المسلمين حتى خافه المعتمد ودخل في ولائه وزوّجه إحدى بناته (كذا).

هنا بدأ الفقهاء ـ وقد رأوا الاسلام ينحسر مَدُّه ويتقلص ظله ـ يتجهون إلى افـريقية لاستصراخ يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين، فشد الرحال إليه ـ على الرغم من معارضة الملوك ـ وفد يضم قضاة بطليموس وغرناطة والوزير أبا بكر بن زيـدون ولـد الشـاعـر الكبـير أبي الـوليـد ـ فلبى السلطـان المـرابطي دعوتهم، واستجـاب لاستصـراخهـم، وعبر إلى الأندلس ثلاث مرات، وحقق انتصارات كبيرة على الفـونسـو والجيـوش المتحـالفـة معـه، ووحد الأرض والشعب، وحين تبين للفقهاء المسلمـين أن آفـة الأنـدلس هي ملوكـه لتفـرق كلمتهم وعجـزهم عن صد الجيـوش النصـرانيـة، اصدروا فتوى بعزل ملوك الطوائف[١٢] فدخل الأندلس كله مرحلة جديدة من القـوة تحت حكم يوسف بن شاشفـين سلطـان المرابطين وصارت المملكة الاسلامية تشمل الأندلس جميعه ومساحة كبرى من شمالي افريقية.

* * *

هذه آراء مستشرقين كبيرين في الرد على دوزي ونقض آرائه.

ولكن يبقى بعـد ذلـك وصف دوزي يوسف بن تاشفـين «بـالـرجـل التـافـه» فهـل كان يوسف بن تاشفـين رجـلا تافهـا فعـلا، وهل يليق برجل يدعي العلم وينتسب إلى طبقة المستشرقين أن يكون الشتم والسب احدى وسائله لكتابة التاريخ.

وهل يكون تافها من يستنجد به ملوك الطوائف اللاّهون المتخاذلون فيلبي دعـوتهم، ويـزحف بجنـوده من مراكش إلى الأنـدلس ويكتسحهـا ويهـزم جيوش النصـارى في موقعـة بعـد موقعـة، ثم يجهز عليهم في وقعة الزلاقة المشهورة سنة ٤٧٩ التي كان أحد فرسانها الملك الشاعر المعتمد بن عباد.

وهـل يكـون تافهـا من يسارع إلى مبايعته ثلاثة عشر ملكا ويسلمون عليه بأمير المسلمين وكان يلقب قبل ذلك فقط بالأمير.

عاد يوسف بن تاشفـين إلى مراكش وبقى على اتصـال بالأنـدلس، ثم لم يلبث أن سيّر الجيوش إليها **ودخل غرناطة** في السنة نفسها وفيها آخر الصنهاجيين عبدالله بن بلكين.

لقد تم لابن تاشفين اكتساح مدن الأندلس وملك الجزيرة كلها، فشمل ملكه المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس، **فهل مثل هذا الملك العظيم يكون «رجلا تافها» حسبما وصفه دوزي.**

إن دوزي لم ينل من يوسف بن تاشفين، وإنما نال من نفسه، وأما المؤرخون الصادقون فقد وصفوا ابن تاشفين بقولهم: كان حازما ضابطا للنفس ماضي العزيمة أسمر اللون رقيق الصوت.

ولعل الذي جعل دوزي يفقد توازنه فيقع فيما تردى فيه من خطيئة **هو ما كتبه يوسف بن تاشفين على ديناره: كان أحد الوجهين مكتوبا عليه «لا إله إلا الله محمد رسول الله» و«وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»** كان دوزي ملحدا مخادعا للاسلام والمسلمين، فلم يطق أن يقرأ شعارات أمير المسلمين المكتوبة على ديناره، وتمخض غضبه عن تلك السقطة الكبيرة.

وأما بالنسبة لاتهامات دوزي عصر المرابطين بالتخلف الفكري والتأخر الأدبي فإن المستشرق بالنثيا يستعير آراء استاذه خليان ريبيرا في الرد على دوزي، يقول ريبيرا من مقال طويل كتبه عن ابن قزمان الزجال المشهور: استقرت في عقول الناس عن العصر المرابطي صورة من نسج الخيال، لا تمتّ للواقع بصلة، لشعب متعصب عدوّ للفلسفة، منصرف إلى اضطهاد الناس، فلقد كان شعر ابن قزمان يحمل إلينا نسيما جديدا، فهو غريب في روحه، ينقل إلينا نفحات من أجواء المجتمع العليا منها والدنيا، هذا المجتمع الذي كان مدركا لقيمته فخورا بثقافته الأدبية المهذبة، ويمضي المستشرق ريبيرا قائلا: إنه من الصعب أن نجد فترة من التاريخ الاسباني تألق فيها مثل هذا العدد من عباقرة وعظماء من هذا الطراز من المفكرين والشعراء وأهل الأدب ورجال العلم، على الرغم من أن الشعب ترك قياده السياسي والدفاع عن أرضه إلى الأفارقة المرابطين. ولما كان الأندلسيون هم الشعب الأوروبي الوحيد الذي ازدهرت عنده الفنون بشتى صنوفها، والآداب والفلسفة وغيرها ازدهارا عظيما، فقد أصبحوا المثل الذي يحتذى، وسوق ثمرات الفكر الذي إليه يقصد طالبو المعرفة، وحينما نهضت أوروبا نهضتها الفلسفية والعلمية والأدبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين كان الأندلسيون من أكبر شعوب أوروبا أثرا في الفلسفة والفلك والطب والقصص وشعر الملاحم وما إلى ذلك[١٢].

ثم يعود جنثالت بالنثيا فيعقب على كلام أستاذه ويقرر أن فنونا أدبية كبرى وصلت إلى أرفع درجات تطورها خلال عصر المرابطين ـ تماما على النقيض مما ذهب إليه دوزي ـ ففي ميدان النقد الأدبي ظهر الفتح بن خاقان وابن بسام، وفي التاريخ ظهرت مؤلفات ابن بشكوال والضبي، ومن كتاب التراجم ابن خير، وفي

الجغرافية أبوحامد الغرناطي والادريسي، وفي الفلسفة ابن باجه، وبرع في الرياضيات ابن مسعود وابن سهل الضرير وجبر بن أفلح الاشبيلي، وفي الطب نبغ أبو الصلت الداني وابن باجه ومعاونه سفيان الأندلسي، كما بدأ نجم بعض بني زهر يلتمع فظهر أبو مروان وأبو العلاء ابنا زهر. وفي علوم الفقه ظهر ابن أبي الخصال والقاضي عياض بن موسى، وفي الحديث ظهر الرشاطي والقاضي عياض، وفي النحو ابن الباذش وفي علوم الدين أبو بكر بن العربي.

إننا نقرر أن ذكر هذه الأسماء مجردة عن انجازاتها العلمية والفكرية وتآليفها الوفيرة النفيسة ليعطى الصورة الثقافية الحقيقية لعصر المرابطين، فإذا عرفنا ما قدم كل فرد من هؤلاء الاعلام من زاد عقلي لأمته وما أنتج من حصاد علمي للانسانية أدركنا أن عصر المرابطين لم يكن بالصورة المشوهة بل المختلقة التي صورها المستشرق دوزي.

ونحن من جانبنا نستطيع أن نضيف إلى الشعراء الذين ذكرهم بالنثيا ابن حمديس الصقلي الذي كان من شعراء المعتمد بن عباد، ورافقه إلى منفاه في اغمات ثم صار واحدا من شعراء المرابطين، وابن عبدون الذي كان شاعرا لبني الأفطس ثم التحق بالمرابطين، وأبا بكر عبد العزيز بن القبطورنة كاتب بني الأفطس وشاعرهم ثم صار كاتبا ليوسف بن تاشفين، وأبا محمد عبد الله بن سارة الشنتريني. **ولقد حفل عصر المرابطين بالاضافة إلى هؤلاء جميعا بأشهر شعراء الأندلس في وصف الطبيعة وهو ابن خفاجة وابن أخته ابن الزقاق، ولا بأس أيضا من ذكر أبي الصلت أميّة بن عبد العزيز برغم كثرة أسفاره إلى المشرق .**

ومن المؤرخين نستطيع أن نضيف أبا بكر يحيى بن محمد المشهور بابن الصيرفي صاحب كتاب «أخبار لمتونة» وكان كاتبا لابي حامد بن تاشفين، والمؤرخ ليسع بن عيسى بن حزم الغافقي صاحب كتابي «فضائل أهل المغرب» وكتاب «المغرب في محاسن المغرب» وقد ألف كتابه الأخير حين زار مصر سنة ٥٦٠هـ وأهداه إلى صلاح الدين الأيوبي، ومنهم أيضا أي من مؤرخي عصر المرابطين أبو عامر محمد بن يحيى بن ينق صاحب «كتاب في ملوك الأندلس والأعيان والشعراء بها».

ومن أصحاب التآليف في طبقات الرجال نذكر أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصاري الخزرجي صاحب كتاب «أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار».

ومن رجال الحديث نذكر الامام أبا علي بن سكرة الصدفي وأصحابه وتلاميذه الذين كانوا يمثلون أكبر تجمع لرجال الحديث في العالم الاسلامي كله. ومن العلماء

المحدثين الذين ألفوا في علوم الحديث أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري وقد ألف عددا من الكتب منها: «تجريد الصحاح الستة» و«أخبار مكة والمدينة وفضلهما» و«كتاب في جمع ما يتضمنه كتاب مسلم والبخاري والموطأ والسنن والنسائي والترمذي». ومنهم أيضا أبو بكر محمد بن خلف بن سليمان المعروف بابن فتحون الأوريولي صاحب «الذيل» على كتاب الاستيعاب، و«أوهام كتاب الصحابة». وأبو العباس أحمد بن معد بن عيسى التجيبي المعروف بابن الاقليشي صاحب كتاب « النّجم من كلام سيد العرب والعجم » .

ومن كبار المفسرين ومشهوريهم نذكر عبد الحق غالب بن عطية، وأما كبار فقهاء المسلمين فكانوا من الكثرة بحيث لا يتسع المجال لذكر اسمائهم، وفي ميدان الفلسفة نذكر ابن السيد البطليوسي النحوي الفيلسوف صاحب «كتاب الحدائق» وفي التصوف يبرز اسم أبي العباس بن العريف الصنهاجي وكتابه «محاسن المجالس».

كما حفل عصر المرابطين بعدد من كبار علماء الرياضة والفلك، في مقدمتهم ابن مسعود الاشبيلي، وجابر بن أفلح الاشبيلي، وابن سهل الضرير الغرناطي، وأبو اسحاق نور الدين البطروجي الذي ابتدع نظرية جديدة في علم النجوم، وقد عرفه العلماء الأوروبيون باسم Alpetragio .

لم يكن عصر المرابطين إذن عصر تخلف وجمود حسبما ذهب دوزي وإنما كان ـ على قصره ـ عصر ازدهار في مختلف ميادين الآداب والفلسفة والعلوم والرياضيات.

* * *

اختلاق الأخبار وتزييف الوثائق والحقائق:

ذهب كثير من المستشرقين المعنيين بتاريخ المسلمين في الأندلس إلى **اختراع الأخبار** للاساءة إلى أعلام المسلمين من قادة وفاتحين وعلماء، وتمادوا في ذلك إلى المدى الذي جعلهم يهاجمون كل ما يتصل بالاسلام والمسلمين.

تجمع كتب التاريخ على أن القائد الفاتح موسى بن نصير ومساعده القائد طارق بن زياد لم يعمدا في فتوحاتهما إلى ما يتنافى مع أخلاقيات الحروب، فمتى استسلمت مدينة ما، كان الأمان بكل معانيه ومبادئه يطبق عليها، فإذا ماقاومت عمد القائد الفاتح إلى الوسائل الحربية **المشروعة** حتى ينال النصر، ومن المعروف أن المدن والحصون كانت تتهاوى تحت سنابك الخيول الاسلامية في سرعة مذهلة باستثناء بعض البلدان التي قاومت ففتحت بحد السيف، وحتى تلك التي فتحت بحد السيف كانت لا تلبث أن تعامل طبقا للأخلاقيات الاسلامية.

غير أن عددا من المستشـرقـين يعمـدون إلى **اختلاق أحداث** بعينها للاساءة إلى هذا أو ذاك من قواد المسلمين **دون أن يذكروا مصدرا واحدا** اعتمدوا عليه فيما أوردوا من أخبار.

إن المستشرق ايزيدورو الباجي Isidoro Pacense يذهب إلى أن موسى بن نصير لم يفتـح سمـرقسطة إلا بحد السيف، ولم يذكر مصدره في ذلك، ثم يمضـي قائلا: **فأنزل بأهلهـا من الـويـلات شيئا كثيرا**، ذبحهم بالسيف وأشعل النار في البلد، وقتل الشبان والأطفال والرضع بالحراب، ونشر الخراب والجوع في المنطقة كلها(١٤).

ليس ثمـة شك في أن هذا الخبـر مكـذوب من أسـاسـه، **ذلـك ان المسلمـين في فتوحاتهم لم يعرف عنهم أن عمدوا إلى هذا السلوك**، وهم ملتزمون بأحكام اسلامية ثابتـة حددتهـا الأحكـام **وشرحهـا أبو بكر في رسالة إلى يزيد بن أبي سفيان وطبقها المسلمـون في جميـع فتـوحـاتهم**، ومن النـاحية العلمية لم يشر مرجع عربي واحد، أو أجنبي فيمـا نعلم، إلى هذا الـذي ذكره ايزيد ورو، وقد كان المؤرخون المسلمون يلتزمون الأمانة في كل ما أوردوه من أخبار وكل ما سجلوه من أحداث.

وعلى النهج نفسه من اختلاق الأخبار واتهام موسى بن نصير بما لم يصدر عنـه يمضي كل من المستشـرقـين خوسيه كوندي ولويس فياردو فيما كتبناه عن «تاريخ العـرب في اسبـانيـا» فيـذهبـان إلى أن موسى بن نصـير قد أنزل بنواحي قطلونية ونبرة وأرغون اساءات شديدة لأن أهلها قاوموه مقاومة شديدة، ولم يشر أي من المستشرقين إلى المصـدر الـذي استقى منـه أخبـاره **الأمـر الذي جعل مستشرقا كبيرا هو كوديرا يكذبهما ويشك في الخبر ويعتبره مبالغة غير محمودة** .

لم تكتف الفئـة الحـاقـدة من مستشـرقي اسبـانيا على اختراع الأخبار لتزييف التاريخ وتشويه مواقف المسلمين، بل تمادوا في حقدهم إلى المدى الذي جعلهم **يختلقون وثـائق ثم يجعلونهـا مصـدارا لما يكتبـون**، وقد يعتمدون على نصوص اختلقها غيرهم فيسارعون إلى تصيدها وجعلها مصدرا لهم على الرغم مما يعرفون من حقيقتها.

لقـد اختلقـوا وثيقـة ونسبوها إلى عبدالرحمن الداخل وهي كتاب أمان لأهل قشتـالـة، وهـذه الوثيقة واضحة التزييف من واقع محتوياتها، ومن طبيعة الظرف الذي كتب فيه ، هذا فضلا عن أن عبد الرحمن الداخل لم يكن الرجل الهيّن بحيث تجمع المصـادر التـاريخيـة العربية الموثوق بها على أن تهمل خبرا من أخباره فضلاً عن وثيقة صدرت عنه وعهد تعهد به.

إن الـذي أورد هذه الـوثيقـة **هو أشـد المستشرقين الاسبان حملة على العرب**

وأكثرهم كراهية للاسلام والمسلمين، إنه فرانسسكو سيمونيت، وأما الوثيقة فتقول[١٥]:

«بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب أمان الملك العظيم عبد الرحمن للبطارقة والرهبان والأعيان والنصارى الأندلسيين أهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان، كتاب أمان وسلام، وشهد على نفسه أن عهده لا ينسخ ما أقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل ومثلها من البغال مع ألف درع وألف بيضة ومثلها من الرماح في كل عام إلى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين وأربعين ومائة».

هذه الوثيقة واضحة الزيف من أول جملة فيها **فما كان صقر قريش يلقب بالملك وما كان ليرضى بذلك.**

ويشكل أهل الذمة ومعاملة المسلمين لهم موضوعا هاما عند المستشرقين الاسبان وهم يتخذونه سبيلا إلى الطعن في الاسلام والمسلمين، ويذهبون أيضا في ذلك إلى الاعتماد على الوثائق المزيفة، ولا يتحرجون من استقاء معلوماتهم من وثيقة هم يعلمون انها موضوعة ومنسوبة إلى سيدنا عمر، نشرها المستشرق بيلان Belin في المجلد الثامن والعشرين من العدد الرابع من المجلة الآسيوية وقد أطلق على هذه الوثيقة المزيفة، «عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه للنصارى» وتلزم هذه الوثيقة النصارى بارتداء ملابس مثل القلنسوة والعمامة وعدم ركوب الخيل وغير ذلك مما لا يتصور صدوره عن الخليفة العادل العاقل العظيم عمر بن الخطاب هذا فضلا عن أن بعض هذه الملابس ـ حسبما يذهب الأستاذ الجليل الدكتور حسين مؤنس ـ لم يكن المسلمون يعرفونها في أيام سيدنا عمر رضي الله عنه[١٦].

إن هذا النص وما رتبه عليه بعض المستشرقين من اصدار أحكام يبرأ الاسلام منها يدفعنا إلى تصحيح المفاهيم الخاطئة التي أشاعها بعض هؤلاء عن معاملة المسلمين لأهل الذمة في الأندلس.

* * *

عهود القواد الفاتحين وتسامحهم:

كانت معاملة المسلمين لنصارى الأندلس منذ أيام الفتح الأولى تنمّ عن رقيّ حضاري غير مسبوق، وتشير إلى الجانب الانساني الذي غرسته العقيدة الاسلامية في معتنقيها حتى وهم يخوضون غمار الحروب، ولسوف نعرض **لنصوص عهود ثلاثة عقدت بين المسلمين الفاتحين وقادة نصارى الأندلس إثر القتال**

والهزائم التي كانت تلحق بهم. فأما النص الأول فهو قطعة باقية من عهد موسى بن نصير لأهل ماردة بعد أن فتحها، وهو نص مترجم عن الاسبانية يقول: «... **فذهبوا - أي أهل ماردة - إليه وقالوا انهم يتركون له كل ما كان لمن مات منهم ومن جرح (في القتال بينه وبينهم) وممتلكات الكنائس وما فيها، وكذلك ما تحويه من الأحجار الكريمة وغيرها من الأشياء الطيبة، وكل ممتلكات رجال الدين، وبعد أن تم التوقيع على ذلك في عهود صحيحة فتحوا له الأبواب وأدخلوه البلد وأسلموه إياها، ولم يمس المسلمون من أقام في البلد من النصارى بأذى، وأما من أراد ترك البلد منهم فتركوه يمضي دون أذى**...»[١٧].

إننا هنا نريد أن ننبه إلى **أمور ثلاثة**، أولها أن هذا النص مأخوذ عن المستشرق باسكوال دي جايانجوس في لغته الاسبانية، وفي تصورنا أن النص في لغته العربية أكثر وضوحا وإبانة عما هو في صيغته هذه، وثانيهما أن القوم هم الذين تقدموا إلى موسى بهذا العرض؛ أي انه لم يفرضه عليهم، وثالثهما انه ورجاله لم يمسوا من أقام في البلد من النصارى بأذى، كما لم يتعرضوا لمن أراد الارتحال بضرر، وهنا نود أن ننبه إلى الفارق الكبير بين ما صنعه موسى بن نصير وقادته وجنوده من ترك نصارى الأندلس - إبان الحرب - في سلام دون أذى، وبين ما فعله الاسبان النصارى بالمسلمين حين سقطت الأندلس من أفعال تقشعر لها الأبدان مما هو مدون تفصيلا في كتبهم فضلا عن كتبنا.

مثل آخر عن سماحة القائد المسلم المنتصر مع القائد الأندلسي المغرور الماكر، أما القائد المسلم فهو الفاتح العظيم **طارق بن زياد**، وأما القائد النصراني فهو **أحد رجال لذريق** على مدينة استجه، لقد كانت معركة استجه من أشد المعارك شراسة في القتال، وقد كثر القتل والجراح في المسلمين، حتى أن المؤرخين يقولون إن المسلمين لم يلقوا بعد ذلك حربا مثلها، وظلت المدينة ممتنعة وطارق يحاصرها بجنوده، ثم تصادف أن خرج قائدها إلى شاطىء النهر لبعض حاجته وكان طارق قد خرج لمثل ذلك، فاستراب في أمره ووثب عليه في الماء وجاء به إلى مقر عسكره، ولم يلبث القائد الأسير أن اعترف لطارق بأنه أمير المدينة. يقول المقري: فصالحه طارق على ما أحب، وضرب عليه الجزية وخلى سبيله فوفى بما عاهد عليه[١٨].

وبين أيدينا وثيقة ثالثة لم يشك مستشرق واحد في صحتها وإن كانوا قد اختلفوا في فهمها، فترجمها كل مستشرق حسب مدى ما يتقن من العربية، **إنها وثيقة الصلح الذي كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير** لتدمير بن غبدوس حين التقى الجيشان وهذا هو نص الكتاب[١٩]:

(بسم الله الرحمن الرحيم، من عبدالعزيز إلى تدمير:

إنه نزل على الصلح، وإنه له عهد الله وذمته أن لا يُنزع عنه مُلْكُه، ولا أحد

من النصارى عن أملاكه، وانهم لا يُقتلون ولا يُسبَون: أولادهم ولا نساؤهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا تحترق كنائسهم ما تعبد وما نصح، وإن الذي اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن: أوريوله، وبلنتله، ولقنت، ومولة، وبقسرة، وانه، ولورقه. وانه لا يأوى لنا عدوا، ولا يخون لنا آمنا، ولا يكتم خبرا علمه، وأنه عليه وعلى أصحابه دينار كل سنة وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير، وأربعة أقساط طلا، وأربعة أقساط خل، وقسط عسل، وقسط زيت، وعلى العبد نصف ذلك.

كتب في رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة.

شهد على ذلك عثمان بن أبي عبدة القرشي وحبيب بن عبيدة الفهري وعبدالله بن ميسرة الفهمي، وأبو قائم الهذلي).

لقد ظل هذا العهد ساريا لم ينقضه عبدالعزيز ولم يتعرض ذمي واحد في تلك المنطقة لأذى في نفسه أو ماله أو دينه.

* * *

تسامح المسلمين كان شموليا:

فإذا ما انتقلنا من سماحة المسلمين مع المحاربين إلى مواقفهم من عامة الناس وجدنا من أمرهم لطفا في المعاملة وحفاظا على العهود وانصافا لذوي الحقوق ومساواة في التملك، بلْ وجدنا المسلمين ينصفون النصارى من اخوانهم النصارى.

إن المسلمين لم يتعرضوا لسواد نصارى الأندلس فضلا عن سادتهم بشكل من أشكال الاساءة أو الأذى أو المصادرة حتى إن «ايلونا» زوجة لذريق قد صالحت عن نفسها وأموالها وقت الفتح وباعت بالجزية - حسب رواية المقرى - وأقامت على دينها في ظل نعمتها[٢٠].

إن ايلونا هذه هي التي تزوجها عبدالعزيز بن موسى فحظيت عنده وتسمّت «بأم عاصم» وقيل إنه سكن بها كنيسة في أشبيلية، غير أن الشيء الجدير بالعناية هو أنها عاشت على النحو الذي ذكره المؤرخون في ظل نعمتها قبل أن يفكر عبدالعزيز في البناء بها.

إن عددا من المستشرقين وعلى رأسهم فرانسسكوسيمونيت وايزود ورودي لاس كاخيجاس لا يفتأون ينددون بالحكم الاسلامي في الأندلس بسبب ما يزعمونه من سياسة الاضطهاد التي اعتمدها المسلمون تجاه نصارى الأندلس، وبسبب «تمييز

ظالم » في المعاملة اختلقوه حتى ان سيمونيت قد خطط كتابه الضخم « المستعربون » على هذا الأساس الفاسد .

الحقيقة أن الأمر كان على العكس من ذلك تماما، فقد كان النصارى يشكلون طبقة من الأغنياء، ولقد أتيح لكثير منهم قدرا من التملك والثراء لم يتح لكثير من أعلام المسلمين وقوادهم وقادتهم.

إن ميمونا العابد ـ وهو واحد من أعلام المسلمين في الأندلس وقد مر خبره ـ يقصد ارطباس بن غيطشه يطلب منه أن يعطيه ضيعة من ضياعه يزرعها مناصفة معه، ولكن ارطباس ـ الذي كرمه المسلمون وحفظوا عليه ضياعه ـ يقول له: «لا، والله ما أرضى أن أعطيك ضيعة مناصفة. ثم قال لوكيل له: ادفع إليه المجشر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان ـ وهي المعروفة بقلعة حزم ـ فملكها[٢١]».

لقد كان ميمون في حل من ألّا يفعل ذلك ، ولكن دينه وخلقه اللذين يفرضان عليه الحفاظ على أموال أهل الذمة والكتاب، فرضا عليه أن يسلك هذا النهج الكريم الذي جعل ارطباس يقابله بتصرف غاية في النبل والكرم.

على أن أمامنا مثالا أكثر وضوحا وبيانا من ذلك الذي مر ذكره أيضا، إنه مع ارطباس نفسه، والذي يقصد إليه هذه المرة هو الصميل بن حاتم رأس القيسية في الأندلس والذي ظل ممسكا بزمامها وتوجيه الحرب والسلام فيها أكثر من خمسة عشر عاما إلى أن أخمل ذكره وأخمد حياته عبد الرحمن الداخل بتوليه أمر الأندلس جميعه.

لقد كان الصميل شخصية فذة فظة، وكان فارسا مظفرا، وجوادا بماله إلى غير نهاية، وأميًّا جاهليا أكثر منه مستنيرا مسلما، وهو صاحب الحادثة التي يتداولها كثير من الناس دون أن يعرفوا بطلها، فقد مرّ على مؤدب يعلم الصبية آيات من القرآن الكريم في قوله تعالى: (وتلك الأيام نداولها بين الناس) **فقال الصميل: (نداولها بين العرب) فقال المؤدب: (بين الناس) فقال الصميل: (هكذا نزلت الآية؟) إلى آخر القصة.**

حتى هذا الصميل بكل ثقله السياسي ووزنه القبلي وقوته العسكرية، **لم يحاول أن يغتصب شيئا من أملاك ارطباس حين كانت الحاجة تدعوه إلى ذلك**، بل ذهب إليه في عشرة من أعوانه الرؤساء وطلب إليه أن يمنحهم بعض الأرض ليزرعوها. جرى ذلك في حوار بديع بين ارطباس والصميل أورده ابن القوطية تفصيلا[٢٢]، فوهبهم ارطباس مائة ضيعة بواقع عشر ضياع لكل منهم.

إن مثل هذه الأمثلة توضح كيف كان المسلمون والنصارى يباشرون شئونهم في غير ما تشاحن أو عسف، ويقضون أمورهم دونما تجاوز أو حيف.

وأمـا في نطـاق نصـارى الأنـدلس أنفسهم فقـد ترك لهم المسلمون حريتهم الـدينية والقضائية والاجتماعية، وكانوا يفصلون في قضاياهم طبقا للقانون القوطي القـديم المعـروف باسـم Forum Judicum وبقيت علاقاتهم بكنائسهم على ما كانت عليه قبـل الفتـح. إن الـذي يقـرر هذه الحقائق هو فرانسسكو سيمونيت ألدّ أعداء الاسلام والمسلمـين وصـاحب أقذع أسلوب بين الفريق المعروف بانحرافه من المستشرقين الذي يمضي مقـررا أن أمـور الجمـاعـات المسيحيـة الكبيرة في المدن والأرياف كان يقوم على إدارتها رجال من نصارى عجم الأندلس يعرفون بالقمامسة وواحدهم قومس، وهو لقب كان مقصـورا على القـوط فلمـا أزاح العرب القوط صار القمامسة من أهل البلاد فيكون الفتح الاسلامي قد ردّ إليهم اعتبارهم من هذه الناحية[٢٣].

* * *

كفالة حرية الفكر لنصارى الأندلس:

ومـن

الحقـائق التـاريخية ان الاسلام بما كفل من حرية الفكر قد أنقذ كثيرا من المسيحيـين من الاضطهـاد فقـد كانت الكنيسـة في اسبـانيـا قبـل الفتح الاسـلامي تمـارس الاستبداد على رعاياها وتستعين بسلطان الملوك لكي تفرض المذهب الكـاثـوليكي بالقـوة، وكـان كل من يخـالف المذهب الكاثوليكي يوصم بالمروق والخيانة، وكـانت شقـة الخـلاف واسعـة بين المجـامع الارثوذكسية والكاثوليكية وكل منهما يكفر الآخر، بل ان الخلافات كانت على أشدها داخل الكنيسة الاسبانية في كثير من القضايا التي يهتم بهـا المسيحي، مثـل مسألـة الـرؤيـا، ومـركز كنيسة روما، وقداسة التعميد، والطبيعـة والطبيعتـين. **وكـانت مجـامـع طليطلة المتتـابعـة تفـرض آراءها بالقوة والعنف**، فنفر كثير من الناس منها، ووقعوا تحت هموم الحيرة والشك، فوجد كثير منهم في الاسلام حلا لمشاكلهم ونهاية لشكوكهم[٢٤].

لقد وضع الاسلام حدا للاضطهاد الديني بين المسيحيين أنفسهم في اسبانيا فكفـل لهم حريـة العقيـدة، فصـار المسيحي يفصح عن رأيه في شئون دينه غير ملق بالا للكنيسـة أو لرجـال الـدين الـذين لم يستطيعوا في ظل الحكم الاسلامي تطبيق ما كانوا يطبقـونـه قبل الفتح على مخالفيهم من أذى واضطهاد وسجن وتشريد وعقاب يصل إلى حد القتل، وكل الذي استطاعوا فعله هو المجادلة والحوار، وهو موقف الاسلام في المسائل الخـلافيـة حيث لا مكـان للانتقام ولا سبيل إلى الأذى، ولكن جدال بالتي هي أحسن في سيـاج من أدب المحـاجـة ونطـاق من سماحة القول وكانت الدولة الاسلامية الأندلسية حين تحمي حريـة الاعتقـاد بين أصحـاب المذاهب والآراء المسيحية المتخالفة، لا تنصر فريقا على فريق، وإنما تقف من هؤلاء وأولئك موقف الحياد الكامل.

بل لقد ذهب حكام المسلمين ـ وخصوصا أمراء بني أمية ـ في التسامح بل التساهل والتهاون مذهبا بعيدا إلى المدى الذي جعل راهبا مثل ألبَرو القرطبي يحض بعض النصارى على التحرش بالعقيدة الاسلامية والطعن في القرآن والتعريض بالرسول صلى الله عليه وسلم، وكان ألبرو القرطبي هذا راهبا شديد التعصب، زاد من عصبيته أن رأى أبناء النصارى يقبلون على اللغة العربية دراسة واستيعابا واتقانا وهم في الوقت نفسه يعزفون عن القراءة باللاتينية ومن ثم يهملون قراءة الكتب المقدسة لديهم، فعمد إلى هذا المركب الخشن بتشجيع قومه على الطعن في الاسلام ورسوله وكتابه. ولم يكن الراهب البرو أو غيره ليقدم على هذه الفعلة الحمقاء لو لم يكن موقف حكام المسلمين كما قدمنا .

ولم يكن المسلمون يعتدون على الكنائس أو يوقعون أذى برهبانها وذلك من منطلق الأساس الديني الاسلامي.

وفي هذا الموقف يشذ المستشرق الاسباني المتعصب، سيمونيت عما درج عليه من اختلاق الاتهامات ويقرر أن المسلمين لم يمسوا الكنائس بأي ضرر، ويذكر أن كثيرا من الاساقفة تركوا اسقفياتهم وهربوا أمام الجيوش الاسلامية ظنا منهم أن المسلمين سيفتكون بهم، ولجأوا إلى بلاد الشمال، وقد عاد الكثيرون منهم إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين وانهم أبقوا على كل المنشآت الدينية من كنائس وأديرة وبيع[٢٥].

لقد ظل نصارى الأندلس آمنين على شعائرهم وعقائدهم طالما كانوا يعيشون في ظل الحكم الاسلامي، فلما انحسر الحكم الاسلامي عن بعض البلاد ووقعوا تحت حكم الملوك النصارى، عادت إليهم متاعبهم، ولقوا من الاضطهاد ما لقوا، ونشب صراع كبير اشترك فيه انصار الشعائر المستعربية (يعني النصارى الذين عاشوا تحت الحكم الاسلامي) وأنصار الشعائر الرومانية، وفي ذلك الصراع سالت دماء وزهقت أرواح.

* * *

التخبط حول حقيقة القضاة الرواد:

القضاء في الاسلام يشكل ركنا أساسيا من أركان الاستقرار البشري، ودعامة راسخة من دعائم العدالة التي يعيش تحت لوائها آمنا كل من الغني والفقير والكبير والصغير، والقوي والضعيف والمسلم والكتابي، ولقد ترجم عمر بن الخطاب عن أسس القضاء في الاسلام من خلال رسالته الشهيرة إلى عبدالله بن قيس (أبي موسى الأشعري).

وحيثما حلت جيوش المسلمين كان يرافقها قاض أو أكثر يسمى قاضي الجند، وحين يتجمع المسلمون ويكثر عددهم ويستقر مجتمعهم كان يطلق على القاضي الذي يفصل في منازعاتهم قاضي الجماعة.

وطبيعي ألا تشذ حال الأندلس منذ افتتاحها عن غيرها من البلاد المفتوحة **من حيث إسناد منصب القضاء فيها إلى واحد من الذين هم مؤهلون لذلك**، إذ من المعروف أن الشارع قد اشترط شروطا بعينها فيمن يلي أمور قضاء المسلمين.

وكعادة المتعصبين من المستشرقين كلما رأوا وجها للاسلام مشرقا عمدوا إلى تشويهه بوسائل تند عن الذوق حينا، وتجفل عن المنطق حينا آخر، وتتصادم مع الروايات التاريخية حينا ثالثا فيعمدون مرة إلى الانكار ومرة ثانية إلى التحريف وثالثة إلى التزييف وهكذا لا يعدمون حيلة ولا ينقصهم تدبير.

لقد ولي قضاء الأندلس في فترة ما قبل دولة الخلفاء الأمويين الأندلسية قضاة عظام عدول، بلغ ثلاثة منهم قمة العدالة في الحكم والبلاغة في القول والتقوى فيما بينهم وبين الله، وهؤلاء الثلاثة هم مهدي بن مسلم، وعنترة بن فلاح ومهاجر بن نوفل القرشي.

فأما **مهدي بن مسلم** فهو من أبناء المسالمة ـ أي الأندلسيين الذين دخلوا الاسلام وقد عرف بالدين والعلم والأدب والورع، وكان عقبة بن الحجاج السلولي ولاه قضاء الأندلس وقال له: اكتب عهدك عني لنفسك ـ أي عهد القضاء ـ فكتب مهدي عهدا فريدا في بلاغته ومحتواه، استمد أحكامه من رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري التي سلفت الاشارة إليها وجعل يلائم بين أحكام سيدنا عمر وطبيعة البيئة الأندلسية الجديدة التي لم يكن جميع أهلها قد برعوا في اللغة العربية بعد.

وقد عدّ العهد الذي كتبه مهدي بن مسلم نموذجا رفيعا لعهود القضاء في الأندلس، وهذا نصه نقلا عن قضاة قرطبة للخشني[٢٦]:

«بسم الله الرحمن الرحيم

«هذا ما عهد به عقبة بن الحجاج إلى مهدي بن مسلم حين ولاه القضاء. عهد إليه بتقوى الله وإيثار طاعته واتباع مرضاته في سر أمره وعلانيته مراقبا له مستشعرا لخشية الله معتصما بحبله المتين وعروته الوثقى موفيا بعهده متوكلا عليه واثقا به متقيا منه فـ (إنَّ الله مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا والَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُوْن) .

«**وأمره** أن يتخذ كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم إماما يهتدي بنورهما وعلما يعشو إليهما، وسراجا يستضيء بهما، فإن فيهما هدى من كل ضلالة،

وكشفـا لكـل جهـالـة، وتفصيـلا لكل مشكل، وإبانة لكل شبهة، وبرهانا ساطعا، ودليلا شافيا، ومنارا عاليا، وشفاء لما في القلوب وهدى ورحمة للمؤمنين.

«وأمره أن يعلم أنه لم يختره لمصالح العباد والبلاد، وتولية القضاء الذي رفع الله قدره، وأعـلى ذكـره، وشرف أمـره، إلا لفضل القضاء عند الله جل جلاله، لما فيه من حياة الـدين، وإقـامـة حقوق المسلمين. واجراء الحدود مجاريها على من وجبت عليه، واعطاء الحقوق من وجبت له، ولما رجا عنده فيما يمضيه ويتقدم فيه ويحكم به من إيثار حق الله عز وجل، وطلب الزلفى لديه والقربى إليه، وأن يحاسب نفسه في يومه وغده فيما تقلد من الأمانة، الثقيل حملها، الباهظ عبؤها، فإنه محاسب ومُوعِد ومُوعَد. وأمره أن يواسي بين الخصـوم بنظـره واستفهـامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم من كل أحد حجته وما يدلي به، ويستأني بكـل عييّ اللســان ناقص البيـان، فإن استقصاء الحجة ما يكون به لحقّ الله تعالى عليه قاضيا، وللواجب فيه راغبا، فقد يكون بعض الخصوم ألحن بحجته، وأبلغ في منطقـه، وأسرع في بلوغ المطلب، وألطف حيلة في المـذهب، وأذكى ذكاء، وأحضر جوابـا من بعض، وان كان غير الصـواب مرمـاه، وخـلاف الحق منهـاه. فإن لم يتعـاهد القـاضي مثـل هذا ويجعله من القـربـات إلى الله عز وجـل بالتحفـظ والتيقظ والاسترابة والاحتـراس من أهـل الخب واللدد، والعناد والتلبس بشهادات الزور، وتحيف الحقوق، أهلك القـوي الضعيف واقتطـع حقـه وغلب عليـه. وفي تقـدم القـاضي في النظـر في ذلك والمراعاة له واحتساب ثواب الله فيه اثبات الحق وازهاق الباطل (إن الباطل كان زهوقا). وأمره أن يكون وزراؤه وأهل مشورته والمعينون له على أمر دنياه وآخرته أهل العلم والفقه والـدين والأمـانـة ممن قبله، وأن يكـاتب من كان في مثل هذه الحال المرضية ممن في غير ناحيتـه، ويقـابل آراء بعضهم ببعض، ويجهد نفسه في إصابة الحق. فإن الله جل ثناؤه يقـول في كتـابـه الناطق على لسان نبيه الصادق محمد عليه السلام (وشَاوِرْهُمْ في الأمْرِ فإذا عَزَمْتَ فَتَوكلْ عَلى الله). وأن يكون حجّابه وأعوانه ومن يستظهر به على ما هو بسبيله أهـل الطهارة والعفاف، والطلب لأنفسهم والبعد من الدنس، فإن أفعالهم منسوبة إليه، ومنوطة لديه، فإذا أصلح ذلك لم يلحقه عيب، ولم يعلق به ريب، إن شاء الله.

«وأمـره أن يديم الجلوس والقعـود لمن استـرعاه الله أمرهم وقلده شأنهم، وأسند إليـه الحكم لهم أوعليهم، ويقـل السـآمـة منهم، والتبرم بهم ويصرف إليهم قلبه وذهنه وشغله وفكره وفهمه ولسانه بما يوسعهم به عدلا وانصافا واصلاحا واستصلاحا. فإن في ذلـك قوة لمنّتهم، واحيـاء لتأميلهم، وتحقيقـا لجميـل ظنـونهم، وثقة منهم بورعه ونزاهته وطيب طعمتـه، فإن فيهم الضعيف عن التـودد والـزّمن الثقيل، وعليه في كل وقت التعهد ووهناً لأهل التلدد والفجور والتقحم في ملتبسات الأمور، وأن يكون قعوده لهم وتصرفه في النظر بينهم بنشاط وقلة فتور، ليكون ذلك أقوى له وأتقن لما يحكمه ويبرمه من سياستهم

وتـدبـيرهم إن شاء الله. وأمـره أن يسمـع من الشهـود شهـاداتهم على حقهـا وصدقها ويستقصيها حتى لا يبقى عليه شيء منها، ومن المزكين تزكيتهم، ويكثر البحث والفحص عن أمـورهم أجمعـين، ويسأل عنهم أهـل الصـلاح والدين والأمانة والثقة والدعة ممن يعـرفهم ويبطن أحـوالهم، ولا يعجـل بإمضـاء حكم حتى يستقصي حجـج الخصـوم وبينـاتهم ومـزكيهم، ويضـرب لهم الآجـال، ويـوسـع فيها عليهم حتى تنجلي له حقائق أمـورهم، وتنكشف له أغطيتهـا. فإذا أتى عليها علما وأيقنها إيقانا لم يؤخر الحكم بعد اتضـاحـه وظهـوره وثبـوتـه عنده وعند من يشاوره من فقهائه. وأمره أن يطالع بكتبه في الحـوادث التي يحتـاج فيهـا إلى المؤامرات فيما أشكل عليه واستغلق له واحتاج إليه في النوازل: ابراهيم بن حرب القاضي ليرد عليه منه ما يعمل به ويمتثله ويقتصر عليه ويصير إليـه لتكون موارد أموره ومصادرها ومبتدأ فواتحها بالتسديد، مقرونة خواتمها بالتأييد إن شاء الله.

«هـذا عهـدي إليـك وأمـري إيـاك واسنـادي إليك ما أسنده، وتفويضي إليك ما فوضت، فإن تعمـل به مؤثـرا لرضـا الله وطاعته قائما بالحسبة، مؤديا حق الأمانة، يكن حجـة بين يديـك وظهـيرا لك، وإن لم تعمل به يكن حجة عليك، وإذن اسأل الله أن يعينك ويقويك ويرشدك، ويوفقك ويسددك، إنه خير موفق ومعين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه».

وأما **القاضي الثاني** فهو **عنترة بن فلاح**، الذي عرف بالورع والتقى، ومن أخباره أنـه استسقى بالنـاس يومـا فقـال له رجـل من عامـة الناس: إذا أفرغت **أهواءك** كمل استسقـاؤك، فقـال القـاضي على الفـور: اللهم اني أشهدك أن جميع ما حواه ملكي من المأكـول صدقـة لوجهـك، . ثم أعطى كل ما ادخر في بيته للناس، فلم يلبث إلا قليلا حتى أغيث الناس من يومهم.

وأمـا القـاضي الثـالث فهـو **مهاجر بن نوفل القرشي** العابد الورع، وكان أمره من المتقـاضـين لديه غريبا، فقد كان يذكرهم الله ويخوفهم إياه وما يلحق المبطل من سخطه وعقـوبتـه، ومـوقفـه بين يديـه يوم القيـامة، ثم يذكر ما يلزم القاضي من وجوب التحري والاجتهـاد، ثم يأخـذ في النـوح والبكاء، وما ان يرى المتقاضون ذلك حتى ينصرفوا عنه باكين خائفين وقد تعاطوا الحقوق بينهم.

هذا الطـراز من القضـاة لم يرق في نظـر بعض المستشرقين، فما كان منهم إلا أن أنكروا وجودهم، ربما كان السبب في ذلك أنهم ضنوا على الاسلام بأن يكون قضاته من هذا الطـراز الفـريد عدلا وتقوى. فأما المستشرقون موضع حديثنا فهم رينهارت دوزي وآسين بلاثيوس، وخليان ريبيرا وليفي بروفنسال.

فأما المستشرق دوزي فيطعن في صحة أخبار القضاة الثلاثة لأن المصدر الذي اعتمد عليه الخشني في كتابه «تاريخ قرطبة» هو أحمد بن فرج بن مُنْتِيل[٢٧]، ويتلقف دوزي خبرا عن ابن منتيل أورده ابن الغرضي وهو أنه كان ينسب إلى مذهب ابن مسرة[٢٨] القرطبي. ولما كان ابن مسرة يعتبر زنديقا في رأي بعض فقهاء الأندلس[٢٩]، فإن كل الروايات التي أوردها ابن منتيل تكون ملفقة.

هكذا وبكل بساطة يسقط دوزي ثلاثة من كبار قضاة المسلمين في أول العهد بالأندلس، لأن مصدر خبرهم عالم نسبه البعض إلى الزندقة، نقول نسبه البعض ولا نجزم بزندقته، فإذا صح أن كل زنديق كاذب فيما يكتب من تاريخ وما يروي من أخبار كان دوزي أول من يستحق الطعن فيما كتب لانه لم ينكر أنه ملحد زنديق.

ولكن هل كان محمد بن مسرة القرطبي زنديقا حقيقة، إن الأمر الذي لا شك فيه أن الرجل كان صاحب فكر وفلسفة، ولقد وصفه جنثالث بالنثيا بأنه أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس[٣٠] الاسلامي ثم يضيف قائلا: إنه كان يستر آراءه وراء نسكه ويميل إلى مذهب الاعتزال، ثم يقول بالنثيا في موضع آخر: والذي لا شك فيه انه كان لهذه الجماعة «طريقتها» وانها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون المصري.

والمعروف أن الفقهاء لا يقرون مذهب المعتزلة كما لا يوافقون الصوفية على نهجهم وأفكارهم، ولقد نسب ابن مسرة، وتلاميذه كذلك، إلى الاعتزال حينا وإلى التصوف حينا آخر، فكان طبيعيا أن يحمل عليه الفقهاء، وقد حمل عليه بالفعل الفقيه محمد بن يبقى قاضي قرطبة وأبو بكر الزبيدي اللغوي المشهور.

غير أن الذي يخفف من ثقل الاتهام الذي وجهه بعض الفقهاء إلى ابن مسرة، بل ربما يبدده، انه قد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطي، قاضي قرطبة وإمام مسجد الزهراء وكبير وعاظ عبد الرحمن الناصر جماعة تقول قول ابن مسرة، وما كان القاضي منذر بن سعيد ليسكت عن ابن مسرة ـ وكانا متعاصرين[٣١] ـ فضلا عن رضاه عن مذهبه، لو كان فيه شبهة انحراف عن العقيدة، كما أن ابن مسرة حين وافته المنية شيع إلى قبره باحترام من خصومه واجلال من تلاميذه.

ولم يكتف دوزي بالطعن في ابن منتيل، ولكنه وجه هجومه إلى العالم الجليل الخشني مؤلف كتاب «قضاة قرطبة» واتهمه بعدم الدقة وبأنه حاطب ليل، وهو اتهام رخيص لا ينبغي الالتفات إليه.

إذن لم يكن ابن منتيل ـ راوي خبر القضاة الثلاثة ـ ملحدا ولا زنديقا ولا صاحب طريقة منحرفة، ومن ثم تتحقق صدق روايته وتبطل تعلة دوزي ويسقط اعتراضه.

وأمـا آسـين بلاثيـوس فإنه يذهب مذهبا أبعد مدى من ذلك الذي ذهب إليه دوزي، يرى بلاثيـوس ـ بجـرأة عجيبـة ـ أن أحمد بن فرج بن منتيل قد اخترع أخبـار هؤلاء القضـاة الثـلاثة اختراعا، لكي يؤيد مذهبه ومذهب أستاذه ابن مسرة، وأن هذا المـذهب لم يكن فلسفيـا وإنمـا كان يمثـل اتجاها دينيا سياسيا قوميا أندلسيا يستهدف مناهضة سلطات الفقهاء في الأندلس، ويرى بلاثيوس تبعا لذلك أن أحدا من هؤلاء القضـاة لم يوجـد على الاطـلاق، وإنمـا هي أسمـاء ألفت تأليفا وترمز إلى غايات معينة، فمهدي بن مسلم لا بد أن يكون اسما لنصراني اسباني دان بالاسلام، وهو رمز لاتجاه أراد ابن منتيل من خلاله القول بأن الاسبان تولوا القضاء في الأندلس من أقدم العصور.

ويفعـل بلاثيـوس بالقـاضيـين الآخـرين فعله بمهـدي بن مسلم من حيث كون اسميها رمزين لمعان بذاتها، فعنترة رمز لرجل شجاع، وأما فلاح فقد قرأها بلاثيوس مشـددة الـلام فصـار معنـاها زارع الأرض[٣٢]، وفرق كبير بين اسم فلاح بمعنى نجاح وفـلاح المشـددة، إن القوم لا يعرفون العربية تماما ومن ثم لا نستغرب أن يقعوا في مثل تلك الأخطـاء التي تبـدو بسيطة لأول وهلة ولكنها جسيمة في حقيقة أمرها، إنهم يقرأون النصوص بغير ضبط لألفاظها ومن ثم يقعون في تلك الأخطاء التي يجرحون بها أنفسهم ويشوهون بها تاريخنا.

وأمـا الـرجـل «الطيب» خليان ريبيرا فإنه يعارض دوزي في تقييمه للخشني وحملتـه عليـه، ويـرى أن الخشني مؤرخ موثـوق بأخباره، أمين في رواياته، ولكنه يؤيد المـذهب الـذي انتهى إليـه آسين بلاثيوس مع اسراف في تصوراته إلى مدى بعيد بحيث صار رأيه أقرب إلى التخيلات والأوهام منه إلى الحقائق التاريخية والأحداث الواقعية.

وأمـا ليفي بروفنسـال فقـد كذّب زمـلاءه الثـلاثـة في المقدمة التي كتبها لكتاب «تاريخ قضاة الأندلس» لأبي الحسن النباهي، وقرر أن أخبار القضاة الثلاثة صحيحة.

والحقيقـة التي نقـررهـا أن القـوم مهمـا قرأوا صفحات من تاريخنا، ومهما أوغلوا في استنطـاقـه فإن أمـورا كثـيرة تظـل مستغلقة على أفهامهم لأن مفاتيحها غائبة عنهم، ونعني بهذه المفاتيح كنه العقيدة الاسلامية التي لا يؤمنون بها، انهم فيما يتعلق بمهـدي بن مسلم لا بد أن يكـونوا قد فغروا أفواهـهم دهشة واستغرابا حين قرأوا عهد القضاء الذي كتبه لنفسه بتكليف من القائد الفاتح عقبة بن الحجاج السلولي، إذ ليس لديهم ـ أعني لدى مجتمعـاتهم ـ هذا التصـور الجليل للقاضي ودستور عمله، وهم يضنّـون علينـا بأن يكـون لدينا شيء من ذلك، وفيما يتعلق بعنترة بن فلاح لا يلبثون أن يعتـورهم الخبـل حين يقرأون خبر استسقائه، إن صلاة الاستسقاء عندنا حقيقة، وأن السمـاء تمطـر بعد الصلاة، والناس يغاثون بعدها، ولكن القوم لا يؤمنون بذلك، ومن ثم

فإن عنترة بن فلاح الذي أغيث الناس بصلاته ودعائه لا بد أن يكون اسطورة غير حقيقية.

والأمر لا يخرج عن ذلك فيما يتعلق بالقاضي مهاجر بن نوفل القرشي، إنهم لا يتصورون أن قاضيا يعظ المتقاضين ويذكرهم بالعذاب لمن ظلم وبالآخرة لكل حي، ويتبع ذلك بالبكاء، فيبكون وينصرفون وقد تصالحوا وتعاطوا الحقوق بينهم، هذا فضلا عما نسب إلى الرجل من كرامات حين هيل عليه التراب بعد موته طبقا للرواية التي جاء بها الخشني.

نحن إن أحسنّا الظن بهم قلنا إنهم لا يفهمون كنه لغتنا ولا يعيشون ثقافتنا وعقيدتنا فتلتوي تعليلاتهم ولا تستقيم تسويغاتهم ، وإن نحن أسأنا الظن فلا علينا في ذلك فإن مشاهد كثيرة تدل على ذلك .

* * *

الإساءة إلى المفكرين المسلمين:

لقد تعددت إساءات بعض المستشرقين إلى المفكرين المسلمين وتنوعت أساليبها، وإن الذي يتابع أقوالهم في هذا السبيل يجد نفسه غارقا في طوفان من المغالطات وفيض من الأخطاء التي يبدو أنها اقترفت عن عمد وارتكبت عن سبق اصرار، ومن المضحكات المبكيات أنهم كثيرا ما يعارض بعضهم بعضا في موقفهم من القضايا الاسلامية ومن علماء المسلمين إلى حد التكذيب والتسفيه.

إن أبا عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري ٤٣٢ ـ ٤٨٧ هـ يعدّ واحدا من ألمع العقول الاسلامية الأندلسية عمق ثقافة وأصالة فكر ونفاسة تأليف، له عشرات الكتب التي منها كتاب المسالك والممالك، وكتاب النبات، وكتاب معجم ما استعجم، وان هذا الكتاب الأخير هو أشهر ما أثر عن البكري من مؤلفات.

وقد احتفل بعض المستشرقين من ذوي الاهتمامات الأندلسية بشخصية البكري العلمية فأعجبوا بجهده وأثنوا على مؤلفاته، فالمستشرق آنخل جنثالث بالنثيا، يقول عنه إنه جغرافي أندلسي جليل الشأن[٣٣]، ويقول دوزي: إن البكري أكبر جغرافي أنجبته الأندلس، وطبيعي أن كلا من جنثالث ودوزي لم يصدر فيما قاله عن منطلق مجاملة، وبخاصة هذا الأخير المعروف بعصبيته حيال كل انجاز اسلامي، ولكنهما فعلا ذلك عن بينة ودراسة واطلاع، ذلك أن «كتاب معجم ما استعجم» لا يزال معتبرا حتى زماننا هذا من أوثق المصادر الجغرافية وأكثرها دقة وأوضحها تناولا، وليس ثمة ضير في أن نردد رأي دوزي فيه إذ يقول: إننا بينما نجد غيره من الجغرافيين يقعون في خطأ بعد خطأ

ويناقضون أنفسهم بين موضع وموضع، إذا بنا نجد معلومات البكري واضحة ناصعة، وكتاباته توصف بعبارة واحدة: إنها صادقة.

ولكن المستشرق سيمونيت المفعمة نفسه بالحقد على كل انجاز حضاري اسلامي لا يرتاح له بال حتى يقلل من شأن العالم الجغرافي الجليل أبي عبدالله البكري، فيضنّ عليه أن يكون أصيلا في علمه، مبتكرا في نهجه، فيضرب بكلام زميليه دوزي وجنثالث عرض الحائط، ويهوّن من شأن الكتاب النفيس «معجم ما استعجم» ويزعم ـ رجما بالغيب ـ أن البكري لا بد أن يكون قد عرف كتاب أصول الكلمات Etimologias لايزيدور الاشبيلي مترجما إلى العربية، معللا زعمه بأن أوصاف بعض النواحي في كتاب ايزيدورو تماثل أوصاف البكري لها[٣٤].

بهذا الزعم السقيم الواضح الافتعال يذهب سيمونيت إلى التقليل من قيمة عمل علمي جاد لعالم مسلم قد غطى بمؤلفاته العديدة الأصيلة، مساحة كبيرة من ميادين المعرفة الانسانية.

يبقى أن نضيف إلى سقم استنتاج سيمونيت، أن زعمه قائم على غير أساس علمي لأن الأمر الثابت هو أنه لم توجد ترجمة عربية لكتاب ايزيدور الاشبيلي سالف الذكر.

وكثيرا ما يتجاوز بعض المستشرقين نقد الكتب أو إنكارها أو التشكيك في قيمتها العلمية وعلاقتها بمؤلفيها إلى النيل من أعلام أئمة المسلمين وعلمائهم، مثلما صنع المستشرق الألماني جوزيف شاخت مع الامام الجليل أبي عمرو عبدالرحمن الأوزاعي.

كان الامام الأوزاعي معاصرا للامام مالك، وكان صديقا له، غير أن الأوزاعي كان امام الشام ومقره بيروت الحالية، وكان مالك امام دار الهجرة، وكثيرا ما كانا يلتقيان في موسم الحج ويتناظران في القضايا الفقهية، ولما فتح المسلمون الأندلس وكانت طلائع الجند في الجيش الفاتح من الشوام، فكان طبيعيا أن يتبعوا المذهب الذي أقاموا عليه في بلادهم، وهو مذهب الأوزاعي، وقد ظل مذهب الأوزاعي مطبقا في الأندلس إلى أن أمر الأمير هشام ـ إثر قصة معروفة ـ بأن تكون الفتيا على مذهب مالك.

إن المستشرق الألماني جوزيف شاخت، يذهب بغير سند تاريخي معقول إلى أن الامام الأوزاعي تأثر في فقهه بالتشريع الروماني[٣٥]، غير أن الذي يقرأ سيرة الامام الأوزاعي ويلم بفقهه يقطع بأنه أبعد ما يكون عن أن يتأثر بأي مصدر غير الشريعة الاسلامية التي يعدّ واحدا من أئمتها الكبار.

إن قول المستشرق الألماني شاخت بأن الامام الأوزاعي قد تأثر بالقانون الروماني يتنافى أصلا مع المبادىء المنهجية للبحث العلمي بغض النظر عن النتائج

التي توصل إليها، فلكي يصدر الباحث حكما صائبا في قضية ما لا بد له من أن يكون ملما بتفاصيلها جامعا لاطرافها، ومن ثم كان على «شاخت» أن يلم بفقه الأوزاعي جملة وتفصيلا لكي يصدر حكما كليا أوجزئيا عليه، وهوما لم يفعله المستشرق الألماني بالقطع، ذلك لأن فقه الامام الأوزاعي لم يكن ماثلا بين يديه لتفرقه في مئات كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والتشريع وعلم الكلام والسير والتراجم والتاريخ والأنساب وغير ذلك من مئات الكتب المتنوعة الموضوعات المتشعبة المباحث منذ عصر الأوزاعي ٨٨ ـ ١٥٧هـ، حتى يومنا هذا، فهل كانت هذه الكتب جميعها أوبعضها بين يدي شاخت حين أصدر حكمه على فقه الامام الجليل، إن الاجابة بالنفي طبعا، ومن ثم يكون الحكم الذي توصل إليه مجرحا من حيث المنهج، مبتورا من حيث المنطق، فاسدا من حيث الحقيقة.

إن فقه الأوزاعي ظل مفرّقا في مئات كثيرة من الكتب المخطوطة والمطبوعة إلى أن قام الدكتور عبد الله محمد الجبوري بمحاولة جادة لجمعه من شتاته، وتقدم بجهده إلى جامعة الأزهر ونال به درجة الدكتوراه قبل بضع سنين فقط، ثم طبع في مجلدين كبيرين ببغداد سنة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م[٣٦].

لقد عاش الأوزاعي في عصر الفتوحات العظمى، فتوح المشرق والمغرب والأندلس، وكانت هناك دار الاسلام ودار الحرب، وما استتبع ذلك من نشوء مشاكل جديدة ومواقف مستحدثة، فتصدى الامام الأوزاعي لذلك كله، وأصدر فتاواه في كل ما استجد من أمور، وانتهى إلى أحكام في كل ما استحدثته الفتوح الأمر الذي جعل بعض الفقهاء المتأخرين يطلقون على فقهه صفة الحرب فقالوا انه فقه عسكري.

عالج الامام الأوزاعي الأحكام العامة المتعلقة بالحرب وأفاض فيها وعرض لجزئياتها عرضا دقيقا، فمن الأحكام العامة أحكام الجهاد والمبارزة، وتحريق المشركين بالنار (وهي الحرب الحديثة) ورميهم بالمنجنيق، والتحريق والتخريب في بلاد العدو، وأحكام الأمان، وأحكام المهادنة، ومهادنة المسلمين أهل الحرب (الصلح المؤقت)، وأسرى الحرب من المشركين، والمفاداة، وأحكام الغنائم، وأحكام عقد الذمة، والصلح الدائم، وغير ذلك من القضايا الكبرى.

ومن الأحكام التفصيلية عَرَضَ الامام الأوزاعي ـ وهذه أمثلة سريعة ـ لجهاد الولد وهل يتوقف على إذن أبويه، ونقل نساء المسلمين والذرية إلى الثغور، وحكم قتال المشركين إذا تترسوا بنسائهم أو بصبيانهم أو بأطفال المسلمين أو بأسراهم، وحكم رمي الحصن وفيه أسرى المسلمين، وعقوبة الأسير، وأمان الأسير، وأمان المستأمن والحربي إذا أسلما، وأموال من أسلم في دار الحرب، وأسر الزوجين

معا، وأسر أحد الزوجين، والطفل المسبي مع أبويه، وحكم الاستعانة بالمشركين في القتال، وحكم أموال المسلمين المستردة من دار الحرب وغير ذلك كثير.

لقد وددنا لو اتسع المجال لذكر نماذج من هذه الأحكام، فهي جميعا لا تختلف مع القانون الروماني وحسب، ولكنها تصطدم معه، لانها أحكام مستمدة من عقيدة السماء، مقتبسة من شريعة الرحمن وما من حكم أصدره الأوزاعي إلا وهو موثق بآية من الكتاب العزيز أو أثر من السنة الشريفة أو قائم على اجتهاد أو قياس على أحكام شرعية اسلامية، فكيف تأتّى للمستشرق شاخت - والحال كذلك - القول بأن فقه الأوزاعي متأثر بالقانون الروماني.

إنه فقه اسلامي البناء، سلفي الأصول، ليس فيه شبهة قبس روماني أو ملمح فارسي أو غير ذلك من تشريعات الشعوب الوثنية، فإن في فيض العقيدة الاسلامية، وخصوبة عقول فقهاء المسلمين، وصائب اجتهادهم، وثراء تفكيرهم ما يسد الحاجة، ويشفي الغلة، ويغنيهم عن الأخذ من هذا التشريع أو ذاك.

وأما موقف المستشرقين من المفكر المسلم الكبير الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ٥٢٦ - ٥٩٥هـ، فإنه لا يشكل إساءة إلى الرجل الكبير وحسب، وإنما يشكل إهانة له في سيرته وفكره وعقيدته، وبالتالي إهانة للمسلمين أنفسهم من منطلق النيل من أحد كبار فقهائهم ومفكريهم.

لقد ظن بعض أصحاب النوايا الطيبة من الدارسين المشارقة أن المستشرقين قد أكرموا ابن رشد فترجموا كتبه إلى لغاتهم وأذاعوا اسمه في الخافقين وطيّروا صيته كل مطار ومنحوه اسم شهرة أعجمي هو أفيروس بل واحتفظوا بأسماء بعض كتبه بعناوينها العربية مثل كتاب الكليات في الطب الذي أسموه كتاب كوليجت Colliget.

لقد سمعت ذات يوم أستاذا في احدى كليات الآداب المصرية - من غير أقسام الفلسفة - يتحدث عن الحضارة الاسلامية في الأندلس ويذكر أن حرية الفكر في تلك البلاد كانت مكفولة إلى أبعد الحدود حتى إن الفيلسوف ابن رشد كان يعلن انكار البعث ولم يتعرض للأذى. ولقد روعني ما سمعت من هذا الزميل وسألته أين قرأ هذا؟ وفي أي مؤلف من مؤلفات ابن رشد أنكر البعث والحياة الأخرى، فكانت اجابته أنه قرأ ذلك **فيما كتبه المستشرقون** عن هذا الفيلسوف، ففطنت إلى المدى السحيق الذي تردى فيه بعض المستشرقين حين جردوا الرجل من دينه، ونسبوا إليه عكس ما قال وما قرر، فأساءوا إليه عند بعض قومهم، وكانت الاساءة أكبر عند قومه المسلمين حين صوروه منسلخا عن دينه منبتا من عقيدته.

إن جنثـالث بالنثيـا وهو من المستشرقين الاسبان المعروفين بالاعتدال، البعيدين عن الغلو يقـول في كتـابه «الفكر الأندلسي» **إن أفكار ابن رشد لم تكن تأتلف تماما مع حرفيـة العقيـدة**[٣٧]، ثم يعود جنثالث فيقول في موضع آخر: ونسبت إليه ـ أي إلى ابن رشـد ـ كذلـك نظرية القول بحقيقتين، **إحداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية**، وأنه قال انهما متناقضتان فيما بينهما ولكن كلا منهما صحيحة[٣٨].

ونحن نلاحـظ هنـا أن جنثـالث كان من الـدقـة والحصـافـة بحيث لم يقرر هذه الاتهامات بنفسه وإنما **نسبها** إلى قول آخرين لم يفصح عن اسمائهم.

وأمـا دي وولف فيـذكـر أن ابن رشـد ينكـر الخلود عن النفوس الجزئية ثم يعدل مفهومه ليقرر أن الأرواح الجزئية تموت ولكن الانسانية خالدة[٣٩].

وهناك تعليل أو تسويغ لتلك الأخطاء الفادحة في تصوير فكر ابن رشد ، ذلك أن ترجمات كتب الفيلسوف الكبير إلى اللاتينية ـ وهي الترجمات التي اعتمد عليها دارسوه من المستشرقين والغربيين ـ **كانت تشوبها الأخطاء بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل** ـ والكلام هنا لجنثالث ـ مما يجعل فهم آراء ابن رشد عسيرا.

وتجيء الطامة الكبرى على أم رأس الفيلسوف العظيم حين يرسم له الأوروبيون ابتـداء من القـرن الرابع عشر **صورة اسطورية يرى فيها خارجا عن الدين**، وينسب إليـه كتـاب لم يره أحـد، وان كان الكـلام عليه في كل مكان (كذا) وزعموا أنه تحدث فيه بنظرية «الدجالين الثلاثة» التي تقول ببطلان الأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والاسـلام[٤٠].

ولعـل أكثـر المستشرقين انصافا لابن رشد هو آسين بلاثيوس الذي توفر على دراسة فكره وقرأ كثيرا من كتبه، وهو انصاف جزئي لم يبرىء ساحة ابن رشد كلها من شبهة الانحراف ومن أن الرجل بريء مما يزعمون.

يرى بلاثيوس أن ابن رشد حاول أن يوفق بين القول بحدوث العالم وبين النظرية المشائية التي تقول بقدمه والتوفيق بين الاثنين من وجهة نظرنا مستحيل، فحدوث العالم أمر لا جدال فيه، ومحدثه هو الخالق الأعظم سبحانه وتعالى ـ ويستطرد بلاثيوس قائلا: إن الفضل يرجع إلى هذا الفيلسوف القرطبي المسلم في أنه أتم أول محاولة في هذا الباب نالت التقدير، وانه تمكن من الوصول إلى نظرية في العلاقة بين الحكمة والشريعة كان لها من القيمة ما جعل مفكرا مثل القديس توما الاكويني يعمد إلى الاستفادة منها[٤١].

ثم يدفع بلاثيوس عن ابن رشد تهمة القول بنظرية الحقيقتين الدينية والفلسفية التي سلفت الاشارة إليها ويقرر أن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبدا، بل هو

على العكس من ذلك حاول أن يوفق بين الدين والعقل، وأما القول بالحقيقتين فيمكن أن تؤخذ من آراء محيي الدين بن عربي.

لقد حاول آسين بلاثيوس أن يبرىء ساحة ابن رشد في نطاق الايمان، ولكن مفهوم الايمان عند آسين ـ وقد كان قسا ـ يختلف بطبيعة الحال عن مفهومه عند المسلمين الذين إليهم ينتسب ابن رشد، وعلى عقيدتهم نشأ وترعرع وفكر وكتب، وهو ما نحاول أن نوضحه في ايجاز، لعل بعض الاعتبار الايماني يردّ هنا إلى المفكر الكبير المفترى عليه.

إن أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد هو حفيد قاضي الجماعة في قرطبة وكبير فقهائها أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، إن اسم الحفيد الذي نشأ في بيت العلم والفقه مطابق لاسم جده حتى في كنيته، ولكي يفرق المؤرخون بين الشخصيتين فقد عرّفوا ابن رشد الكبير بصفة الجد فيقولون ابن رشد الجد، وعرّفوا ابن رشد الصغير ـ موضوع هذا الحديث ـ بابن رشد الحفيد.

لم يكن ابن رشد الحفيد على الصورة التي رسمها له المستشرقون وفلاسفة الغرب من ثورة على الدين وتمرد على العقيدة. إن شيئا من هذا لم يعرف في بيته، ولا في شيخه أبي بكر بن طفيل، ولا في أكبر تلاميذه أبي الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس الغرناطي ٥٥٩ ـ ٦٢٠هـ، الذي جلس للناس يقرئهم القرآن أربعين عاما.

صحيح أن بعض الفقهاء اتهموا ابن رشد بالمروق، ولكن ذلك لا يقوم دليلا على زيغه لأن مثل هذه التهم توجه من بعض الفقهاء إلى بعضهم دون أن تعني ما يفهمه منها من لم يألف مناهج الفقهاء وتصرفهم في اللغة .

لقد رد المنصور أبو يعقوب الموحدي لابن رشد اعتباره واستقدمه إلى بلاطه في مراكش بعد قطيعة وابعاد استمرا أربعة أعوام، وما كان أبو يعقوب ليصفح عن ابن رشد لو كانت تهمة الزندقة صحيحة.

إن ابن رشد الحفيد في الحقيقة واحد من قضاة المسلمين وفقهائهم، ومفكريهم، لقد ولي قضاء اشبيليه وهي مدينة عظيمة لا يلي قضاءها إلا كبار الفقهاء.

ولقد ألف ابن رشد كتابه الشهير «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه المالكي وهو في ذلك مقلد لجده مؤلف كتاب «المقدمات» الذي قدم به «المدونة الكبرى» برواية سحنون وابن القاسم المصري.

على أن أهم كتب ابن رشد في الايمان والدعوة إليه والاقناع به هوكتابه العظيم «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»، إن الكتاب يحمل عنوانا كبيرا طويلا، لعله من أطول عناوين الكتب المعروفة، ولكأنما يعمد ابن رشد إلى ذلك عمدا حتى يعلن على الناس أنه ليس مجرد مفكر مسلم مؤمن وحسب، ولكنه يحذر المسلمين الشبهات والبدع التي تنتهي بالناس إلى الضلال.

يبين ابن رشد في كتابه هذا الذي قسمه إلى عدة فصول، حتمية وجود الإله المعبود، ثم ينتقل إلى برهان وحدانية الله ثم ارسال الرسل بالحق هداية للناس وحجة عليهم، وفي آخر الكتاب يعرض المفكر المسلم الكبير للبعث والنشور ويثبت أنهما حق، ويؤكد على أن البعث سيكون بالأرواح والأجسام، وليس بالأرواح وحدها حسبما ذهب فريق من المعتزلة، وان كان له تحفظ في البعث بالأجسام من حيث يرى أنه يكون بأجسام غير تلك التي عاش الناس بها حياتهم الدنيا والله سبحانه قادر على كل شيء.

كانت جريمة كبيرة تلك التي ارتكبها المستشرقون في حق ابن رشد حين صنعوا به ما صنعوا، وغاب عنهم أن يقرأوا فكره من كتبه التي عنى فيها بتقريره وتسجيله من حيث كونه يؤمن بالله ربا واحدا لا شريك له، وبمحمد نبيا ورسولا، وبالقرآن كتابا، وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر.

* * *

المستشرقون والموشحات:

وهل الزجل والموشحات فنون غير عربية؟!

الشعر العربي هو أطول فنون الشعر التي قيلت في اللغات جميعا استمرارية وحياة، ومن ثم فهو أكثرها قابلية للتطور، لانه عاش نحوا من ثمانية عشر قرنا موصولة دون انقطاع على مساحة عريضة من الأرض، بعضها لا تزال تحتضنه، وبعضها الآخر انحسر عنه اللسان العربي مثل اسبانيا وجزر البحر الأبيض المتوسط وايران وأفغانستان ومناطق ما وراء النهر في بخارى وسمرقند، وأكثر الأقطار التي تحتلها روسيا اليوم، ولكنه في هذا العصر برغم تقلص مساحة الأرض التي كان يعيش فيها لا يزال وافر العطاء، متجدد الأشكال، متطور المضامين، متعدد الأوزان، وهو والحال كذلك وكما هو حادث بالفعل ـ يتسع لكل جديد في نطاق تطوره، وهو منذ القدم مقسم إلى سبعة أنواع ما بين معرب وملحون، وهي على الترتيب: القصيد، والرجز، والدوبيت، والموشح، والزجل والمواليا، والقوما والكان كان.

وعلى الـرغم من ذلـك، ولأن لفظي التـوشيـح والزجل قد جريا على ألسنة شعراء الأنـدلس، فقـد ذهب عدد من المستشرقين إلى أن هذين النوعين من الشعر أندلسيان من أصل لاتيني، وعلى رأس هذا الفريق المستشرق ريبيرا الذي تابع الموضوع بحثا وانتهى إلى ما يسمى بنظرية ريبيرا في الغزل والموشحات.

يصدر ريبيرا في رأيه من منطلق أن لغة الشارع في أول أمر الأندلس الاسلامي كانت الـلاتينيـة الـدارجة التي تعرف بـ el Romance ثم حدث تزاوج لغوي بين العربية والـلاتينيـة الـدارجـة انبثق من خلالـه طراز شعـري مختلط تمتزج فيه مؤثرات غربية وأخـرى شرقيـة، أخـذ الناس يتناقلون مقطعاته سرا فيما بينهم وفي أوساط العوام، ثم تطـور فصـار أدبا ذا صورتين: احداهما الزجل والثانية الموشحة، ومضى ريبيرا يضع توصيفـا لكـل من الـزجـل والمـوشحة على النحو الذي يعرفه الجميع، وينتهي إلى أن «الزجل والموشحة فن شعري واحد»[٤٢].

ويـمضي ريبيـرا قائـلا إن هذا - أي الـزجـل - فن سوقي دارج يتغنى به في الطـرقـات، وذاك عربي فصيح، والموشحة تطلق على المهذب من الزجل الذي تستعمل فيه الفصحى أو ينظم في أسلوب أرفع من أسلوب الأزجال.

ولكي يدلل ريبيرا على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الاسباني للشاعر الفاريز دي فيا سَانديتو Alvarez de Villasandino، وأجرى مقارنة بينه وبين أنموذج من أزجال ابن قزمان الشاعر الأندلسي.

وتابع ريبيرا في نظريته - والأصوب أن نقول في نظرته - في الزجل المستشرق مننديز بيدال Menendez Pidal الذي يعمد إلى التعبير عن رأيه بأسلوب غير مهذب إذ يقول: الزجل عربي بلغتـه وان كانت هذه اللغـة سوقيـة حوشيـة كثيرة الأخطاء، عربي بالتزامه قافية واحدة تراعى في أبيات الزجل الواحد، ولكنه لا يبدو عربيا في نظمه على طريقة الفقرات، ولا يبدو عربيا في استعماله الخرجة في نهاية كل فقرة، ثم استطرد فجاء بمسببات أخرى[٤٣]، تنتهي به إلى عكس ما أراد.

ويمضي على المنـوال نفسـه جارسيـا جومس في شأن المـوشحـة إذ يعدّها فنا أنـدلسيـا لاتينيـا لأن الخرجات الأعجمية من وجهة نظره وعلى سبيل الاجتهاد إنما هي نصـوص لأغـان اسبـانيـة اقتبسها العرب الأندلسيون وضمنوها موشحاتهم، كما ذكر حججا أخرى لوجهة نظره في هذا السياق، ولكيلا نطيل في مساحة هذا البحث فإننا نشير إلى ردودنا على وجهات النظر هذه جميعا في الفصل الذي أفردناه لفن الموشحات في كتابنا «الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه».

وإذا كان العلمـاء يأخـذون بمبـدأ أن «لا اجتهـاد مع النص» فإننـا من واقـع النصـوص نؤكـد أن كلا من فن الـزجل والموشحات عربيان أصيلان نشآ في المشرق ثم انتقلا إلى الأندلس، ذلك أن الشعر الملحون ـ والزجل فرع منه ـ عرف في مستهل الدولة العباسيـة في القـرن الثـاني الهجـري في بغداد، ففيها على عصر الرشيد عرف «القوما والكـان كان» و«المواليـا»، وقـد كتب في هذا المـوضـوع تلميذنا وصديقنا الدكتور رضا محسن القريشي عددا غير قليل من البحوث الجادة.

وأمـا المـوشحـة فلقد عرفها العرب تأليفا وغناء وانشادا منذ عصر البعثة النبوية الشـريفـة، ولقد استقبل أهل يثرب المهاجر العظيم صلى الله عليه وسلم حين هلت طلعته الشريفة عليهم بالنشيد المحبب إلى كل نفس، بل بالموشحة البكر:

طَلَعَ الـبـدرُ علينـا ... مِنْ ثَنِـيَّـاتِ الـوداعِ
وَجَـبَ الـشـكـرُ علينـا ... ما دعـا لِلَّهِ داعِ
أيُـهـا المـبـعـوثُ فينـا ... جئْـتَ بالأمـرِ المُطـاعِ

* * *

أشرقَـتْ أنـوارُ أحْـمَـدْ ... واخـتفتْ منهـا البـدورْ
يا مُحَـمَّـدْ، يا مُمَـجَّـدْ ... أنـتَ نورٌ فوقَ نـورْ

أليس هذا مشـروع موشحـة إن لم يكن موشحـة أنشدها أهل يثرب في الترحيب بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل أن يذهب الاسلام إلى الأندلس بقرن وقبل أن يولد أبو بكر عبادة بن ماء السماء صاحب أول موشحة أندلسية وصلت إلينا بنحو أربعة قرون (توفي سنة ٤٢٢هـ).

إن الأجـزاء التي وضعهـا الأنـدلسيون لأقسام الموشحة متوفرة في هذه المقطوعة الشريفة فهي مجتمعة تشكل «البيت» والفقرة الأولى منها تشكل «الدور» وهو مكون من ستة أسماط، والفقرة الثانية تمثل «المذهب» أو «الخرجة» حين تكون آخر المقطوعة وهي تضم ستة أغصان.

إن العرب حين أنشدوا مثل هذا التكوين الشعري لم يقصدوا إلى شيء بعينه غير اضفـاء بعض التغيـير أو التلوين، ثم عمـد الشعـراء بعد ذلك إلى التطوير، وكان تطويرا تلقـائيـا حينا ومعمودا إليه حينا آخر. إن الوليد بن يزيد الخليفة الأموي الشاعر الماجن يصور مجونه ـ وقد فعل ذلك الوشاحون الأندلسيون ـ بهذا النمط من الصيغة الشعرية:

أحـب الـغـنـاء، وشرب الطـلاءِ ... وأنس الـنـسـاءِ، ورب الـسـورْ

ودلَّ الغواني، وعزْفَ القِيان   بصبح يمانٍ، قبيل السحرْ
فأما الصباح، فهمّي القداح   وخيل شواح، جياد خضرْ
ونصف النهار، عراك الجواري   وحل الأزار، إذا ننبهرْ
وأما العشيّ، فأمر جليّ   وقتل الكميّ، بعضب ذكرْ

ويجيء بعد ذلك بعقود قليلة من السنين سلم بن عمرو المشهور بالخاسر فيمدح الخليفة العباسي موسى الهادي بأبيات يتصرف في عروضها، ويتلاعب بأوزانها، مثلما فعل الوليد بن يزيد من قبل فيقول:

موسى المطرْ، غيثٌ بكرْ   ثم انهمرْ، ألوى المررْ
كم اعتسرْ، ثم ابتسرْ   وكم قدْر، ثم غفرْ
عدل السِّيَرْ، باقي الأثرْ   خيرٌ وشرّ، نفعٌ وضُرْ
خير البشرْ، فرع مضر   بدرٌ بدرْ، والمفتخرْ
لِمَنْ غَبَرْ

إن سلما الخاسر يتلاعب بمبنى القصيدة ويأتي بشيء جديد، فالبيت الواحد مكون من أربعة مصاريع، ويختم المقطوعة الشعرية بمصراع واحد يجعله بمثابة القفل، ومن الطريف أن الشاعر كتب مقطوعته بحيث إذا حذفنا المصراع الأخير من كل بيت لا ينكسر الوزن ولا يختل المعنى، بل إذا نحن حذفنا المصراعين الأخيرين من كل بيت لا يحدث خلل ما، أليس ذلك تطويرا في الوزن الشعري يمكن أن يؤدي إلى صورة ما، فيها جدة وابتكار واستهداف نوع شعري ما.

ويجيء أبو نواس تلميذ مسلم وصديقه ورفيق دربه فيصف الخمر بمقطوعة شعرية قريبة من هيكل مقطوعة سلم، ولكن أبا نواس المتفنن يلزم نفسه بثلاث قواف داخلية في كل بيت ثم يترك القافية الرابعة وهي الأخيرة متميزة لكي يجعل منها قافية مشتركة موحدة للقصيدة كلها، وهي طويلة نتمثل منها بهذه الأبيات:

سلافُ دَنٍّ، كشمس دَجْنِ   كدمع جفْنٍ، كخمْر عَدْنِ
طبيخُ شمس، كلونِ وَرْسٍ   ربيبُ فُرْس، حليفُ سَجْنِ
رأيتُ علجا، بباطرنجاً   لها تَوَجَّي، فلمْ يُثَنِّ
حتى تبدّتْ، وقد تصدَّتْ   لنا وملّتْ، حُلولَ دَنِّ
فاحتْ بريح، كريح شِيحٍ   يوم صبوحٍ، وغيم دَجْنِ
يسقيكَ ساقٍ، على اشتياقِ   إلى تلاقٍ، بماء مُزْنِ
يُديرُ طرفا، يعيرُ حتفا   إذا تكَفَّا، من التَّثَنِّي
على غناءٍ، وصوت نائي   دواء داءٍ، من التجنِّي

إن أبـا نواس ملتـزم الدرب الذي اختطه الوليد قبل ذلك بأكثر من نصف قرن من الـزمـان وأبيـات أبي نواس هذه لا تسـير في الطـريق إلى المـوشحـات من حيث الأوزان وحسب، وإنما هي تضرب فيه موضوعا وغرضا، فهي وصف للخمر مع غزل بالساقي في مجلس غناء، وتلك هي البيئة الدقيقة التي انتعشت فيها الموشحات بالأندلس.

ويقفـز ديـك الجن الشـاعـر الحمصي الشامي قفزة أخرى إلى شكل الموشحات وهيكلهـا دون أن يدري شيئـا من أمـرهـا غير أنه يعمد إلى ابداع شيء جديد في مضامير الأوزان الشعـريـة، وإذا كان سلم وأبـو نواس ينـوبان عن اضرابهما من شعراء القرن الثاني في تمثيل أشكال التطور، فإن ديك الجن برغم لقائه أبا نواس يمكن أن يمثل بادرة التطور - إلى شكل الموشحة - في بداية القرن الثالث، فلقد توفي سنة ٢٣٥هـ، أي بعد أن ضرب أكثر من ثلثه وعاش فيه ثلاثة عقود ونصف عقد كاملات.

ماذا يقول ديك الجن وهو مكمل محاولة صاحبيه مسرع في مضمار التطوير؟ إنه يقول هذا النوع الجديد:

قُولي لِطَـيْـفِـكِ ينـثـنـي ... عن مضـجـعـي عنـد المـنـامْ
عنـد الـرقـادْ، عنـد الـهجـوعْ ... عنـد الـهـجـودْ، عنـد الـوسـنْ
فعـسـى أنـامُ وتـنطـفـي ... نارٌ تأجَّـجُ في الـعظـامْ
في الـفؤادْ، في الـضـلـوعْ ... في الـكـبـودْ، في الـبـدنْ

* * *

جسـدٌ تقـلّبـه الأكـــفُّ على فراشٍ من سِقـامْ
من قتـادْ، من دمـوعْ ... من وقـودْ، من حـزنْ
أمـا أنـا فكـمـا علمـتِ ... فهـلْ لِوصْـلِكِ مِنْ دَوَامْ
من معـادْ، من رجـوعْ ... من وجـودْ، من ثمـن

إننـا لو قمنـا بتعـديـلات طفيفـة وتنقلات قليلة في الرسم الذي اختاره ديك الجن لمقطـوعتـه الشعـريـة هذه لأصبحت موشحـة أنـدلسيـة بمسميات أجزائها من أقفال وأغصان وأسماط وأدوار، وإنهائها بما يشبه الخرجة المعربة.

إننـا لا نريـد الإطـالـة في الاستشهاد بالنصوص، وقد كان بالإمكان الاستشهاد بنصوص أخرى لآدم بن عبد العزيز وأبي العتاهية وغيرهما، ولكن الأمر الذي لا نحب أن نهمل شأنه هي تلك المقطوعة الشعرية التي أنشأها أحمد بن سعد الأصبهاني الكاتب الشـاعـر المكنى بأبي الحسـين الكـاتب الذي كان يعيش في أصبهان بين سنتي ٣٢٠، ٣٢٤هـ، يقول أبو الحسين في بعض أبياته:

وبـلدةٍ، قطـعـتُـهـا، بضـامـرِ ... خُفَـيـدَدٍ، عيرانـةٍ ركـوب

وليلةٍ، سهرْتُها، لزائر ومسعدٍ، مواصل حبيب
وقينةٍ، وصلْتُها، بطاهرٍ مُسَوَّدٍ، ترْب العُلا نجيب
وقهوةٍ، باكرْتُها، لفاجرٍ ذي عتدٍ، في دينه وَزُوب

إننا لو حذفنا المقطوعة الأخيرة من كل بيت لظل الوزن سليما والمعنى مستقيما وصارت هكذا:

وبلدة، قطعتها، بضامر خفيدد

بل يمكن اعمال مزيد من الحذف فلا يختل الوزن أو المعنى ويصير البيت هكذا:

وبلدةٍ قطعتها بضامر
وليلةٍ سهرتها لزائرٍ
وقنينةٍ وصلتها بطاهرٍ

إننا نسير من واقع هذا التسلسل في الطريق إلى وجود الموشحة في المشرق قبل الأندلس، ثم تأتي بعد ذلك هذه المقطوعة التي نسبت خطأ إلى امرىء القيس، إذ ليس من المعقول أن تكون كذلك، وإنما قد أنشئت - على ما نرجح - في زمان لا يتعدى القرن الثالث الهجري بأي حال، أي فترة نحل الشعر ونسبته إلى أعلامه الجاهليين بقصد الارتزاق والتكسب. وتقول المقطوعة:

توهَّمْتُ مِنْ هندٍ معالمَ أطْلالِ
عَفَاهُنَّ طولُ الدَّهْرِ في الزمنِ الخالي
مرابعُ مِنْ هندٍ خَلَتْ ومَصايفُ
يصيحُ بمغْنَاها صَدًى وعَوَازِفُ
وغَيَّرَها هوجُ الرياحِ العوازفُ
وكلٌّ مُسِفٌّ ثُمَّ آخَرُ رادفُ
بأسْحَمَ مِنْ نوْءِ السِّماكيْنِ هَطَّالِ

إن هذه المنظومة ليست أندلسية باتفاق، وهي لكي تصير موشحة أندلسية كاملة البناء تحتاج إلى تعديل في غاية اليسر، وذلك بأن يزحزح الشطر قبل الأخير «وكل مسف ثم آخر رادف»، لكي يلحق باخوته الأسماط الثلاثة السابقة عليه، فيكوّن «دورا» عُدَّتُه أربعة أسماط بدلا من الثلاثة الموجودة فعلا، ثم يؤلف غصنا لامي القافية ليوضع مكان هذا الشطر الذي ارتقى فصار سمطا، وبذلك نكون أمام موشحة كاملة نقية، وكل ما كان يُحتاج إليه هو وضع تعريفات لأجزائها مثلما فعل الأندلسيون.

ليجتهد إذن المستشرق ريبيرا ما شاء له الجهد، وليسع في امكان «تعجيم» الموشحة والزجل ما وافاه المسعى، ولكن ذلك لن يغير من الأمر شيئا، فتلك مسيرة

الموشحة في أطوارها المشرقية المختلفة موثقة بالنصوص حتى سُلّمت كاملة إلى الأندلس ينقصها غصن واحد، وشكر الله للوشاحين الشعراء العرب الأندلسيين احتضانهم لهذا الفن وتنميتهم له واختراعهم اسماء طريفة لأجزاء الموشح.

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٣)

المستشرق سيمونيت وكتابه «المستعربون»

ذكرنا فيما سلف من صفحات أسماء عدد من المستشرقين الذين وقفوا من الحضارة الاسلامية في الأندلس مواقف عدائية متجاهلين المنهجية العلمية متطاولين على الشخصيات التاريخية، ولكن شرور هؤلاء جميعا بما فيهم دوزي الذي تنضح كتاباته سما ومرارة ضد الاسلام والمسلمين لا تشكّل إلا حجما قليلا إذا ما قورنت بما كتبه فرانسسكو خافيير سيمونيت Francisco Javier Simonet ضد الاسلام والمسلمين في الأندلس.

إن سيمونيت مستشرق اسباني كاثوليكي شديد العصبية لقومه بذيء اللسان، عميق الحقد على الاسلام والمسلمين، ويحمّل كتاباته شحنة مكثفة من الكراهية الشديدة للاسلام وحضارته مع إنكار كامل لمنجزات هذه الحضارة الرفيعة التي شهد بفضلها أعداؤها قبل أصدقائها.

عاش سيمونيت في القرن الماضي وألف كتابين كبيرين: أولهما جعل عنوانه Glosario نشر سنة ١٨٨٨ وموضوعه الكلمات الايبيرية واللاتينية التي كانت مستخدمة بين المستعربين الأندلسيين، وقد استهدف من وراء ذلك محاولة إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها. وثاني الكتابين ـ وهو موضوع حديثنا ـ عنوانه تاريخ المستعربين في اسبانيا Historia de Los Mozarabes de Espana يهاجم الاسلام من خلاله أعنف مهاجمة، ولا يتردد في استعمال التعبير البذيء، ولم يتعفف عن استخدام اللفظة النابية.

والمستعربون الذين جعلهم سيمونيت موضوع كتابه هم نصارى اسبانيا الاسلامية الذين عايشوا المسلمين واتخذوا العربية لسانا، والتزموا نهج حياة المسلمين، وتزيّوا بزيهم وتسموا بأسمائهم، بل إنهم زادوا على ذلك بأن جعلوا طقوسهم الكنسية مختلفة عن طقوس أبناء ملتهم، ولعلهم أدخلوا فيها ألفاظا عربية، ومن ثم كانت طقوسهم تسمى الطقوس المستعربية، وكان اختلاطهم بالمسلمين واغترافهم من معين ثقافتهم جعل بعضهم يدين بالاسلام ويبرع في العربية والعلوم الدينية.

ويرجح الأستاذ الدكتور حسين مؤنس أن استعمال هذه التسمية لم يبدأ في اسبانيا إلا عندما استولى ملوك النصارى على بلاد فيها نصارى مستعربون في أوائل

القرن الحادي عشر الميلادي[٤٤]، وإن كان سيمونيت قد تناول بالدراسة نصارى الأندلس منذ السنوات الأولى للفتح، ومن ثم يكون المستعربون الذين يعنيهم هم نصارى الأندلس في كل العهد الاسلامي.

على أن الذين أسلموا من هؤلاء المستعربين وان تسموا بالأسماء العربية ـ وهذا أمر طبيعي ـ احتفظ عدد كبير منهم بالاسماء القديمة مثل بني انجلين Angelino وبني شبريق Savarico الاشبيليين، وبني لنق Longo ، وبني القبطرنة Kabturno [٤٥].

لقد ضمن سيمونيت كتابه مقدمة طويلة واثنين وأربعين فصلا حافلة كلها بالكذب المتعمد والتزييف الصارخ يقول سيمونيت في بعض فصول مقدمته: «إذا كان العرب الذي أخضعوا الشام ومصر وغيرهما من بلاد الشرق لم يستطيعوا أن يدخلوا أية ثقافة ذات قيمة بحكم كون نصارى هذه البلاد كانوا أرقى منهم في المستوى الحضاري، فإنهم من باب أولى لم يكونوا قادرين على أن يقدموا شيئا لنصارى بلاد المغرب ورثة الحضارة الرومانية[٤٦]».

ألم نقل إن الرجل حاد اللسان يلقي الاتهامات دون أساس من التاريخ أوسند من الحقيقة؟ ويستطرد قائلا: «وإذا كان أهم ما قدمته الحضارة الاسلامية لتاريخ البشرية هوما تم في ظل الخلافة العباسية من نهضة فلسفية وعلمية، فإنه علينا أن نذكر أن هذه النهضة إنما تمت بفضل الرهبان النصارى الذين قاموا بنقل علوم الأغريق وفلسفتهم وثقافتهم إلى العربية».

إننا لا نريد أن نتعجل الرد على هذا الرجل، ذلك أن الرد على اغاليطه المتتابعة يحتاج إلى بضعة مجلدات، ولكن إذا كانت الحقيقة لا تكون كذلك إلا إذا قيلت كاملة غير منقوصة يكون سيمونيت كاذبا. إن احدا لا ينكر أن عددا من الرهبان قاموا على ترجمة عدد من كتب التراث الأغريقي في مستهل العصر العباسي، وكان عملهم قاصرا على الترجمة وحدها وليس على الابداع، لأن الذين استنطقوا هذه المادة المترجمة هم علماء المسلمين وفي مقدمتهم الكندي الفيلسوف الطبيب العربي صليبةً، المسلم عقيدةً، المعاصر لهم، بل إن الكندي نفسه كان في مقدمة المترجمين الحذّاق، وكان يجيد أربع لغات، وكان بين المترجمين المسلمين البارعين بالاضافة إلى الكندي عدد غير قليل مثل ابن الفرخان وأبناء شاكر. هذا ولم تكن النهضة العباسية تستعين بالثقافة اليونانية وحدها وإنما كانت تستقي المعرفة من كل مورد وتنهلها من أي مصدر، فإن عدد ما ترجم من الكتب الفارسية لا يكاد يحصى حتى إن ابن المقفع وحده قد ترجم عشرات منها، هذا فضلا عن الكثيرين غيره الذين نقلوا عن الفارسية وغمسوا أنفسهم في مكتبات مرو ونيسابور وغيرهما، كما لا ينبغي أن نغفل عن أولئك الذين ترجموا عن الحضارة الهندية ذات الاسهام الطيب في حضارة المجتمع الاسلامي.

لقـد تنـاسى سيمـونيت ذلـك كله، بل تنـاسى أن المسلمـين مع انتفـاعهم بهـذه الحضارات فقد ظل صلب حضارتهم اسلامي الأصول والسمات، عربي الوجه واللسان.

على النهـج نفسـه من الاختـلاق والمغـالطـة ينتقـل سيمونيت ـ في مقدمته ـ إلى الحـديث عن المستعـربـين فيقـول: «بفضـل المستعـربـين الأندلسيين عرفت الأندلس الاسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرهها عامة الشعب المسلم»[٤٧]، (كـذا) ثم يمضي في تقوله: «وبهذا يعترف الكتاب والمؤرخون المسلمون أنفسهم» فيقول لأنه تصيَّد موقفا للمنصور بن أبي عامر تجاه بعض المشتغلين بالفلسفة، ثم عمم الحكم على المسلمين. إن سيمونيت يمضي في حملته مختلقا ما سماه دليلا ويقول: «والدليل على ذلك أن الكتب التي وصلتنا في الفلاحة والطب وفي غير ذلك من الفنون والحرف كان يقوم عليهـا في ظل الخـلافـة الأندلسية كثير من النصارى المستعربين»[٤٨] وفي حاشية يقول سيمـونيت: «إن أشهـر أطبـاء عبـد الـرحمن النـاصر ـ يحيى بن اسحـاق ـ كان من المستعربين نصرانيا بالولادة، ثم ارتد بعد ذلك، ودان بديانة المسلمين».

هكـذا يعـدّ الذين أسلمـوا من الأندلسيين ـ وهم ملايين كثيرة ـ مرتدين على رأسهم العلماء الكبار الذين نعتهم بأنهم أصحاب نفوس ضعيفة أغراهم المال وأضلهم السلطان.

إن سيمونيت يغضّ الطرف عن اسماء علماء المسلمين الأندلسيين الذين برعوا في الفنـون التي ذكـرهـا والتي لم يذكـرهـا من فلاحة وطب وفلسفة ورياضة وحساب وفلك وهندسة وجبر وفيزياء وكيمياء، وهم يعدون بالمئات ـ وسوف نختم هذا الفصل بالحديث عن فريق منهم ـ وهو يركز على عالم بذاته مثل حكيم قادس واسمه كولوميلا، وهو روماني من علمـاء القـرن الثـاني الميـلادي، وصـاحب كتـاب الفـلاحة الذي ترجم إلى العربية وضـاعت أصـوله الأولى، ومثل باولوس هورشيوس صاحب تاريخ الدولة الرومانية الذي قام على ترجمته عالم مسلم فقيه محدّث هو قاسم بن أصبغ البياني من كبار علماء القرن الـرابـع الهجري، وُصف بكونه بارعا في الوثائق والأحكام. وكان العالم الجليل قاسم بن أصبـغ حرصـا منـه على توخّي الأمانة في الترجمة قد استعان بأحد أساقفة قرطبة حين ترجم كتاب هورشيوس ، ومن الأمور الجديرة بالذكر أن قاسما كان أستاذا للعالم الكبير أحمـد بن محمـد بن الحبـاب الشهير بابن الجسور (٣١٨ ـ ٤٠٠هـ) وهذا الأخير كان بدوره أستاذا للفقيه الأديب المفكر الأندلسي ابن حزم.

وحـين يعـرض سيمـونيت للفتـح الاسلامي يهمل الحديث عن بطولات الفاتحين المسلمين واستبسالهم في هذا الفتح المبين الذي ليس له مثيل في التاريخ قديمه وحديثه، فقد فتحت شبه جزيرة ايبريا من أقصاها إلى أقصاها في عامين اثنين. يغضّ سيمونيت

الطرف عن هذا كله ويجسم موقف اليهود من الفتح ويسبهم سبا شديدا، ثم ينتقل لكي يتهم المسلمين الفاتحين بالتعصب والعدوان على النصارى، منكرا أن الفاتحين تركوا الحرية الدينية للاسبان وحافظوا على التقسيم الكنسي، ولم يهدموا الكنائس، بل أسهموا في بناء بعضها وتنمية بعضها الآخر، ويضرب صفحا عن المعاهدات التي أبرمها الأمراء الفاتحون مثل معاهدة عبد العزيز بن موسى بن نصير. ومعاهدة طارق بن زياد، وهي وثائق عظيمة لتسامح المسلمين في الأندلس، وقد عرضنا لذلك فيما سلف من صفحات. إن سيمونيت ينكر ذلك كله، ينكر أن هناك تسامحا من جانب المسلمين ويقول في مغالطة ظاهرة: «وعلى فرض أن الذين عقدوا هذه المعاهدات من زعماء العرب وأمرائهم كانوا مخلصين وذوي نوايا حسنة، فإنه لم يكن بوسعهم أن يطبقوا ما جاء بفقراتها التي يدل ظاهرها على التسامح»[٤٩]. ويتصيد سيمونيت مثلا يستشهد به هو خرق عبد العزيز بن موسى بن نصير معاهدة أبيه مع أهل قلنبرية (كوينبرا المعروفة حاليا بالبرتغال) فنهب هذه المدينة ومنطقتها بعد أربع سنوات من توقيع المعاهدة.

إن سيمونيت يذكر نقض المعاهدة ولكنه لا يذكر سبب نقضها، على أن الأمر الأكثر خطورة هو أن هذه المعلومة ليست موجودة في أي مصدر عربي من مصادر تاريخ الأندلس، وليس هناك مجال للشك في **أمانة** المؤرخ المسلم **ودقته** مهما كانت الأحداث في غير صالح قومه.

العجيب في أمر هذا المستشرق انه يقرر هنا أمرا ويقرر عكسه في مكان آخر، ويناقض نفسه فيما رواه من أحداث وما أورده من أخبار، ففي هذه القضية التي زيفها - أعني قضية إنكار تسامح المسلمين - نجده يقول العكس في صفحة ١٢٢ حيث يقرر أن الكثيرين من الأساقفة والقساوسة عادوا إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين.

وفي صفحة ٢١١ من كتابه يقرر سيمونيت أن كنيسة أبيط الجامعة قد عمرت وكان أصلها بيعة صغيرة، وقد نقل إليها الكثير من الأشياء المقدسة التي انتثرت من الكنائس التي تهدمت. وفي صفحة ٢٠٧ يذكر أن كنيسة طليطلة قد ازدهر شأنها وتولى أمرها حبر جليل اسمه شيشيليا كان يحرص على سلامة عقيدة رعيته من الكاثوليك، وكان يعمّر ما ينهار من الكنائس، ولم تمس الكنائس بسوء أثناء الحرب الضروس التي كانت واقعة بين أبي الخطار والصميل بن حاتم.

إن سيمونيت لم يقرأ شيئا عن الاسلام، ولو فعل - كان لابد له أن يفعل - لعرف أن العقيدة الاسلامية تلزم أصحابها باحترام أهل الكتاب والمحافظة عليهم وعلى أماكن عبادتهم.

وفي الفصــل الثــالث من كتاب المستعربين يتصيد سيمونيت بعض ألوان التعامل مع المسيحيــين مثـل عدم تشميتهم إذا عطســوا ـ والتشميت هو أن تقـول لمن يعطس: يرحمـك الله ـ ويقـول إن الذمي لم يكن يُحيًّا بتحية المسلمين ولم يكن يُكَنَّى[٥٠]، وينسب سيمونيت هذا السلوك الاجتماعي إلى الاسلام، مع أن الأمر لم يخرج عن اجتهاد بعض الفقهـاء لأن الاســلام الـذي يسمـح للمسلم أن يؤاكـل الذمي، ويلزمه بحسن معاملته والحفـاظ على جواره ومـا له وعـرضه لا يمنع تحيته في النطاق الذي يتمشى مع سماحته والحرص على بنية المجتمع على أساس من التواد والتراحم بين المسلمين والكتابيين.

الأمـر العجيب أن سيمـونيت وهو يحمل حملته هذه لا يلبث أن يقول: وعلى الرغم من هذه المعـاملة القـاسية التي كان المسلمون يعاملون بها المسيحيين، فإنهم لم يكونوا يرون بأسا باصطناع بعض أعيادهم مثل عيد الشعانين، ثم يردف قائلا: وهذا دليل على تفوق الحضارة المسيحية[٥١].

إن سيمونيت بذكره احتفال المسلمين ومشاركتهم المسيحيين في أعيادهم مثل عيد الشعـانـين إنمـا يشيد بروح التسامح والمودة، وهو بذلك ينقض اتهامه السابق الخاص بســوء معـاملة المسلمين للذميين. والمعروف أن مجاملة المسلمين لجيرانهم المسيحيين في أعيـادهم لم تقتصـر على سواد النـاس فقط، وإنما كان بعض الخلفاء يفعل ذلك، وتذكر المـراجـع الاســلاميـة أن المأمـون العبـاسي، كان ينزل ديرا في احدى رحلاته في منطقة الجـزيـرة وتصــادف أن حلَّ عيـد الشعـانـين فاحتفل الرهبان به على عادتهم فشاركهم الخليفة المسلم احتفالهم وسار في موكبهم داخل الدير.

وفي هذا الفصــل نفسه من كتاب المستعربين يعلق سيمونيت على عقوبة المسيحي الـذي أسلم ثم ارتـد، ويـرى أن ذلك ضربا من الوحشية، ثم يقارن بينه وبين المسيحي الذي يدين بالاسلام فلا يوقع عليه جزاء[٥٢].

إن سيمونيت بموقفه هذا يصم نفسه بالغباء والغفلة معا، لأن الاسلام في تشريعه عقـوبــة المـرتد لم يقصد بذلك المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، وإنما قصد المسلم أيا كان مشربه، يستوي في ذلك المسلم الذي ولد على الاسلام، والمسلم الذي تحول إلى الاسلام من أية عقيدة، بل المسلم الذي لم يكن على دين، فهو حين صار مسلما لا ينظر إليه إلا أنه كذلك، فإذا ما تحول عن الاسلام إلى دين آخر، وقع عليه حد المسلم المرتد. إن سيمونيت يريـد أن يشكـل العقيـدة الاسلامية وأحكام الشريعة على النسق الذي يريده والشكل الذي يرضاه، وتلك هي الغفلة بعينها.

ومن الفصـول الغـريبـة من كتـاب سيمونيت، الفصل الرابع عشر الذي اتخذ له عنـوانـا مثيرا هو (المستعربون على مذبح الاستشهاد). إن حركة الاستشهاد تمثل نوعا

من الانتحار يقدم عليه بعض الذين بلغ بهم التعصب الديني درجة من درجات الهوس، فقد كان بعض النصارى يدخلون المساجد في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس وهي غاصة بالمصلين ويسبون الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون الرد التلقائي من جانب المسلمين القصاص منهم بالضرب الذي قد يؤدي إلى الموت.

إن سيمونيت يحتفل بهذه الحركة احتفالا شديدا، ويرى أن هؤلاء المرضى بهذا الهوس الديني يمثلون قمة التدين المسيحي وصفائه، ومن الغريب أن هناك عددا من الكتاب المسيحيين في العصور الوسطى قد ألفوا كتبا باللغة اللاتينية عن حركة الاستشهاد هذه التي كانوا يطلقون عليها لفظ Martirio، وقد استمرت بضع عشرات من السنين.

ويأتي سيمونيت بمثال لما كان يحدث من بعض المتعصبين من المسيحيين فيذكر قصة قس كان يدعى برفكتور Perfector وكان راعيا لاحدى الكنائس في ضواحي قرطبة في أيام الأمير عبد الرحمن الأوسط ٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ، وكان القس برفكتور يجيد العربية شأنه في ذلك شأن كثير من الأندلسيين غير المسلمين، ويهوى مناقشة المسلمين في أمور العقيدة، فسأله بعض محاوريه من المسلمين عما يراه بشأن محمد والمسيح، فقال إنه يعتقد بألوهية المسيح، وأما محمد فإن هناك آية في الانجيل تقول انه سيظهر في آخر الزمان عدد من مدعي النبوة، فلا تنخدعوا باتباع كثير من الناس لهم، وان محمدا ليس إلا واحدا من هؤلاء، وكان القس برفكتور في أثناء الحوار يصف الرسول بأنه النبي المزيف وصفات أخرى كثيرة من هذا القبيل.

ويمضي سيمونيت في ذكر قصة برفكتور الذي يرى أنه أحد أبطال المسيحية العظام فيقول إن المسلمين ـ على الرغم من غيظهم الشديد ـ تركوه يمضي، وقدموا شكوى للقاضي بأن واحدا يلعن نبيهم، فعقدت محاكمة لبرفكتور انتهت بالحكم عليه بالسجن وكان في بلاط عبد الرحمن الأوسط في ذلك الوقت خصي اسمه نصر، كان مسيحيا وأسلم، وصل بفضل ملقه ونفاقه لصاحب العرش إلى أن يكون حظيّه وأثيره، فكان يكره النصارى ـ والكلام لا يزال لسيمونيت ـ كراهية شديدة، لأنه كان منهم وترك ديانته إلى ديانة سادته، فسعى نصر لدى القاضي ليصدر حكما باعدام برفكتور، ونفذ الحكم وعلقت رأسه على باب قصر الخلافة(٥٣).

لقد جعل سيمونيت من برفكتور بطلا من أبطال الكنيسة، وصاغ قصته في قالب درامي مثير، وقال إن الكنيسة تحتفل بيوم اعدام برفكتور وهو ١٨ ابريل وتسميه يوم سان برفكتور.

إننا نردد ما سبق أن ذكرناه من أن مثل هذا التصرف الذي صدر من برفكتور أو غيره يدل على عصبية مقيتة وهوس غير محدود، ولكن الهوس هذه المرة تجاوز هؤلاء الناس إلى سيمونيت نفسه، لانه يريد من قومه أن يهاجموا المسلمين في مساجدهم ويسبوا نبيهم ثم يكونوا بمنجاة من العقاب، إن هذا الفريق من الناس يُصَنَّفُون بأنهم خارجون على القانون، وكل الخارجين على القانون من مسلمين ونصارى كانت تضرب رؤوسهم وتعلق على باب قصر الامارة.

بقي أن نذكر أن المعلومات التي ساقها سيمونيت في هذه القصة لا تقوم على أي أساس علمي ولا تعتمد على أي مصدر تاريخي، مما ينال من شأن المؤلف وشأن الكتاب كله.

فهذه القصة لو خضعت لمنطق التاريخ، وحللت أحداثها من واقع بسيادة القضاء واستقلاله في الأندلس، واستحالة تدخل الأمير نفسه لدى القاضي فضلا عن خصيّ بالقصر، لكان الحكم الوحيد أنها مكذوبة وملفقة حتى ولو استعان الكاتب بأكثر من مصدر، فما هو الحكم إذن إذا كان المؤلف يأتي بمثل هذه القصص المثيرة دون توثيق علمي أو سند تاريخي. إن هذا الفصل إن دل على شيء فإنما يدل على أن سيمونيت هذا الذي يتمتع باحترام كبير عند الاسبان ليس إلا واحدا من أولئك الذين ضربوا في التعصب الكريه بسهم وافر، وانتقلت إليهم حمى الهوس فأصابت منهم مقتلا، فقد خصص سيمونيت ستة فصول كاملة من كتابه لهذه الحركة العجيبة من الخامس عشر حتى العشرين.

ويمثل الفصل الحادي والعشرون ظاهرة الحقد الأعمى الذي جعل من سيمونيت عورة قبيحة من عورات المستشرقين، فقد خصص هذا الفصل للقس سمسون الذي ولد في قرطبة سنة ٨١٠م وتحدث فيه عن «فضائله» وإيمانه، وكان القس سمسون صاحب قلم وله بعض المؤلفات أحدها عنوانه ابولوخيتيكو Apologetico يعني «الجدل».

وكان سمسون حاد اللسان، مضطرب المزاج، عنيف الألفاظ، ولا شك في أن موضوع كتاب «الجدل» قد صادف هوى في نفس سيمونيت، لانه لا يكتب إلا كل ما يسيء إلى الاسلام والمسلمين بأساليب بلغت من السقوط والتردي عمقا سحيقا.

إن القس سمسون يتحدث في كتابه عمن أسماهم المسيحيين المارقين الذين تأثروا بعادات الاسلام، وتارة أخرى يقول انهم تأثروا بالعادات والعبادات الاسلامية عامدا في تعبيره إلى أسلوب الشتم والسباب، غير ملق بالا لما ينبغي أن يتسم به رجل الدين من وقار، ذلك انه تخلى عن مبادىء الحياء حين يقرر أن هؤلاء المسيحيين الذين تأثروا بعبادات المسلمين قد أخذوا عنهم كذلك الشذوذ الجنسي.

وإذا كان الحقد يصيب بعض الناس بالهوس، فإن ما بلغه سمسون هذا ومعه سيمونيت قد تجاوز كل حد إذ كيف يتصور أن مسيحيي الأندلس يأخذون الشذوذ الجنسي عن المسلمين، وهم يعلمون أن هذه الآفة مستقرة في اسبانيا من وقت طويل قبل الفتح الاسلامي، لأن الشذوذ الجنسي طبقا لما هو معروف تاريخيا آفة رومانية قديمة، وكثير من أباطرة الرومان كانوا متهمين بالشذوذ، ولقد خضع الأسبان للرومان وقتا طويلا، ليس فقط قبل أن يفتح المسلمون الأندلس، ولكن قبل أن يظهر الاسلام ويعم بنوره البلاد التي رضيته دينا، أما المسلمون فهم بريئون من هذه الآفة بحكم دينهم وأعراف مجتمعهم، وإن كانت ظهرت في وقت متأخر عند بعض المنحرفين وجاءت عدواها إليهم من الطريق نفسه الذي وصلت به إلى الأسبان .

إننا حيثما جال بنا النظر في كتاب سيمونيت لا نقع إلا على خطأ واضح أو افتراء ظاهر أو تزييف لأحداث التاريخ.

إن سيمونيت يخصص الفصل الثالث والعشرين من كتابه لعمر بن حفصون، الخارج على القانون المتمرد على الخلافة[٥٤]. كان عمر بن حفصون يمثل مصدرا من مصادر القلق للخلافة الاسلامية في الأندلس، فما وقع اتفاقا إلا نقضه ولا أعطى عهدا إلا خانه ومع ذلك فإن سيمونيت لا يعتبره كذلك على الرغم من اتفاق جميع المصادر التاريخية من اسلامية وأوروبية على الحكم عليه بالمروق وخيانة العهد، وإنما يعدّه بطلا عظيما يمثل القومية الاسبانية المسيحية، أما لماذا ذهب سيمونيت هذا المذهب الخاطىء، فلأن ابن حفصون قد ارتد عن الاسلام وتنصر في آخر ايامه، لقد لوى سيمونيت أعناق الحقائق التاريخية بما حشا به هذا الفصل من معلومات غير موثقة، فجعل حركة ابن حفصون دينية مع انها لم تكن كذلك في قليل أو كثير، فكل الحركات التي تمردت على الخلافة في الأندلس كانت حركات سياسية قام بها مسلمون متمردون، وأما القرائن التي تنقض ما ذهب إليه سيمونيت من أن حركة ابن حفصون كانت دينية فمحورها أن ابن حفصون لم يتنصر إلا في آخر حياته ولقد عارضه بعض أبنائه في تنصّره، وظلوا على اسلامهم، وقد قربهم عبد الرحمن الناصر إليه، وان مما يلفت النظر هنا أيضا أن سيمونيت قد أسرف في الحديث عن ابن حفصون اسرافا شديدا وأفرد له سبعة فصول من كتابه ابتداء من الفصل الثالث والعشرين إلى الفصل التاسع والعشرين.

وفي مضمار نسبة كل تمدن وفكر إلى نصارى الأندلس أي المستعربين، يعقد سيمونيت فصلا كاملا ــ هو الفصل الثلاثون ــ ويخصصه لربيع بن زيد الأسقف، ويجعل منه أي من ربيع بن زيد، السبب الرئيسي للازدهار الفكري والعلمي على أيام عبد الرحمن الناصر، فهل هذا الكلام صحيح تاريخيا، وهل يتصور أن يقوم هذا النشاط

الفكري العميق الرحيب والمد الثقافي المتدفق متمحورا على شخص واحد هو ربيع بن زيد الأسقف.

إن سيمونيت يذكر ربيع بن زيد الأسقف على أنه ريكيموندو Recemundo صاحب كتاب (تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان) وهو حسب الوصف الذي جاء به المقري له: «فيه ذكر منازل القمر وما يتعلق بذلك مما يستحسن مقصده وتقريبه»(٥٥)، وهو تقويم في الفلاحة.

ونود أن نوضح بادىء ذي بدء أنه ليس هناك ما يثبت ـ حتى الآن ـ أن ربيعا الأسقف هو نفسه ريكيموندو، هذه واحدة، والثانية هي انه يشك كثيرا في أن يكون الأسقف ربيع هو صاحب التقويم. إن سيمونيت نفسه واحد من الذين أظهروا هذا الشك.

إن غريب بن سعد القرطبي المتوفي ٣٦٩ هـ ٩٨٠ م كاتب الحكم المستنصر كان قد ألف عددا من الكتب التاريخية والطبية والفلكية والفلاحية اشتهر من بينها التقويم الذي وضعه وأطلق عليه دوزي تقويم قرطبة لسنة ٩٦١، وعريب بن سعد بهذه المناسبة مسلم أبا عن جد وليس نصرانيا كما ظن سيمونيت، ونظرا لاشتراك التسمية بين كتاب عريب وكتاب ربيع أو بالأحرى الكتاب المنسوب إلى ربيع فقد قام دوزي بعملية متابعة يلخصها بالنثيا على النحو التالي(٥٦): وضع عريب بن سعد تقويمه المعروف في سنة ٣٤٩هـ/ ٩٦١م، وقد ضاعت نسخه العربية، ولم نعثر إلا على صورة منه مكتوبة بحروف عبرية (وإن كانت عربية اللغة) فقرأها دوزي، واستطاع أن يخرج منها النص العربي للتقويم وسماه تقويم قرطبة ٩٦١.

ويمضي بالنثيا قائلا: وقبيل ذلك بقليل وجد جيرموليبري نسخة من الترجمة اللاتينية لتقويم الأسقف ربيع بن زيد، فنشرها ذيلا على كتابه المسمى: «تاريخ العلوم الرياضية» في ايطاليا سنة ١٨٣٥م، وقارن دوزي بين هذا النص وتقويم عريب المذكور آنفا، فتبين أن النص اللاتيني المنسوب إلى ربيع بن زيد ليس إلا ترجمة لتقويم عريب مع بعض الزيادات، وقد أيد هذا الاستنتاج أدواردو سافدرا وخافيير سيمونيت.

إن سيمونيت يأتي بالشيء ونقيضه، إنه ينسب التقويم إلى ربيع بن زيد، فيتبين أنه لغيره ويعترف بذلك، وقبل ذلك يقرر أن ربيع بن زيد هو ريكيموندو ثم لا يقدم ما يثبت أن الاسمين لشخص واحد، وهو لا يستحي من هذا التناقض في أمر شخص بذاته فينسب إليه سبب الازدهار الفكري والعلمي في أيام عبد الرحمن الناصر، ولا ينسب شيئا لمن ثبت انه صاحب تقويم نفيس موجود في المكتبات وهو عريب بن سعد الذي عاش أيام الناصر وألف تقويمه سنة ٣٤٩هـ أي قبل وفاة الخليفة العظيم، لا لشيء إلا لأنه من

أسرة أندلسية كانت مسيحية ثم دانت بالاسلام.

تبقى بعد ذلك قضية الازدهار الفكري والعلمي في عهد الناصروهل قامت على أيدي المستعربين وعلى رأسهم ربيع بن زيد؟

ليس هناك ما يمنع من أن يكون ربيع بن زيد الأسقف عالما فاضلا، وقد كان الناصر يحتفل بالعلماء من كل فن ودين ويقربهم إليه، فقرب إليه ربيعا الأسقف وعينه سفيرا له لدى هوتو ملك ألمانيا، بل إن عبد الرحمن الناصر لم يجد حرجا في أن يعين في منصب الوزارة طبيبا يهوديا هو أبو يوسف حسداي بن اسحاق بن عزرا بن شبروط والحق أن تعيين يهودي في منصب الوزارة وآخر مسيحي في منصب السفارة لا يعود الفضل فيه إلى عبد الرحمن الناصر بقدر ما يعود إلى سماحة الاسلام، فالناصر كان خليفة المسلمين في الأندلس، ومستشاروه من العلماء المسلمين، معروفون بعلمهم الواسع وفقههم الرصين وشجاعتهم المطلقة وصراحتهم العارية، وإن مواقفهم منه لا تحصى، ونقدهم لبعض تصرفاته من الكثرة بمكان، ونستطيع أن نذكر اسماء المنذر بن سعيد البلوطي والفقيه المشاور أبو إبراهيم، وأحمد بن مطرف، إن الفتح بن خاقان يصف المنذر بن سعيد على هذا النحو «لم ينزع للورع عن مرقب، ولا اكتسب اثما ولا احتقب. ولي قضاء الجماعة بقرطبة أيام عبد الرحمن (الناصر) وناهيك من عدل أظهر، ومن فضل أشهر، ومن جور قبض، ومن حق رفع، ومن باطل خفض، وكان مهيبا صارما غير جبان ولا عاجز ولا مراقب لأحد من خلق الله في استخراج حق ورفع ظلم(٥٧)».

إن للمنذر بن سعيد مواقف صارمة من عبد الرحمن الناصر أعظم حاكم أندلسي وواحد من أعظم ملوك الدنيا، كان المنذر وزملاؤه من العلماء يتدخلون في الشئون الخاصة للخليفة ويوجهون إليه النقد الذي يصل في تشدده إلى درجة التوبيخ وخصوصا عندما أسرف في بناء القصور واختطاط الزهراء(٥٨).

إن الذين يستطيعون نقد الخليفة في شئونه الخاصة يقدرون على نقده في الشئون العامة، ولقد فعلوا، ولو وجدوا أن ثمة مانعا يحول دون تعيين نصراني سفيرا وآخر يهودي وزيرا ما ترددوا في مواجهة الخليفة الناصر بذلك، وتلك حجة أخرى نسوقها لسيمونيت في مواجهة اتهاماته للمسلمين بالعصبية ضد أهل الذمة والمستعربين.

لقد استمر أبو يوسف حسداي وزيرا لعبد الرحمن الناصر لمدة طويلة من الزمان كان فيها موضعا للتكريم، وقد تمكن حسداي بفضل اقترابه من الخليفة وشيوع التسامح مع أهل الكتاب من بعث الدراسات التلمودية في قرطبة ثم تبع ذلك نشاط الدراسات اللغوية العبرية في الأندلس وبعدها الأدب العبرى.

لنعد مرة أخرى إلى سيمونيت وإلى مقولتيه غير الصادقتين:

الأولى: إن الازدهار الفكري والعلمي أيام عبد الرحمن الناصر يرجع الفضل فيه إلى ربيع بن زيد الأسقف [٥٩] الذي سماه البعض ريكيموندو، ونسبوا إليه التقويم المسمى « تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان » .

الثانية: «بفضل المستعربين الأندلسيين ـ يعني النصارى ـ عرفت الأندلس الاسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرهها عامة الشعب المسلم[٦٠]».

أما بالنسبة للأسقف ربيع بن زيد فقد سبق مناقشة أمره قبل صفحتين أو ثلاثا وتبين أن أحدا لم يستطع إثبات أن ربيع بن زيد هو ريكيموندو بشكل قاطع حتى الآن، كما لم يستطع أحد أن يثبت أن كتاب «تفصيل الأزمان» من تأليفه، وإن دوزي قد وقعت في يديه نسخة في الموضوع نفسه ـ أي تقويم فلكي مناخي زراعي ـ مكتوبة بالحروف العبرية وظنها «تفصيل الأزمان» فإذا بها التقويم الذي وضعه الفلكي الطبيب المسلم عريب بن سعد، وان كلا من إدواردو سافدرا وفرانسسكو خافيير سيمونيت قد أيد هذا الموقف. إن الشخصية الثقافية العلمية لربيع بن سعد الأسقف والحال كذلك لا بد أن يصيبها الاهتزاز ويحيط بها الضباب الذي يجردها من الهالة العلمية الفكرية الكبيرة التي أحاطها بها سيمونيت، وبالتالي ينبغي أن ينتفي الفضل الذي خلعه عليه سيمونيت بجعله محور الازدهار الثقافي في أيام عبد الرحمن الناصر، وان أي واحد من العلماء الكثيرين الذين عاشوا في بلاط الخليفة الأندلسي العظيم أحق من ربيع بهذا الفضل فيما لو كان ثمة ضرورة لبلورة الزعامة الفكرية حول شخصية واحدة.

تجيء بعد ذلك المقولة الثانية التي تنسب كل فضل لنشر العلوم الرياضية والفلكية والطبية للعلماء النصارى وتجريد المسلمين من كل فضل.

لقد حدد سيمونيت ميدانين فقط لحواره هما: العلوم الرياضية والفلكية وكانتا مرتبطتين بعضهما ببعض، فالرياضي غالبا ما كان فلكيا والعكس صحيح، والعلوم الطبية.

إننا سوف نقدم في إيجاز شديد تعريفا بالعلماء المسلمين في هذين الميدانين في الأندلس قبل أن يولد ربيع الأسقف وفي عصره، ولو قد ذكر سيمونيت ميادين أخرى كالفلسفة والأدب والكيمياء والفيزياء والهندسة لكان قد دفع بنا إلى التعريف بالعلماء المسلمين وجهودهم وتآليفهم وتجاربهم في هذا الشأن، ولكنه لم يفعل، ليس عن قصد فيما نرجح ـ فالرجل يقول أي شيء مادام هذا القول ينال من المسلمين ويجردهم من أي فضل أصابوه أو إنجاز حققوه ـ ولكن لغفلة ونسيان وإننا سوف نغفل ذكر العلماء النصارى، ليس لنكران فضلهم أو جحود لجهدهم، ولكن لتصحح المقولة الخاطئة التي

افتراها سيمونيت وصدقها بعض المخدوعين من الدارسين غير العرب وغير المسلمين.

إن عدد العلماء المسلمين الرياضيين الفلكيين في الأندلس كثيروهم أصحاب انجازات عظيمة ومؤلفات نفيسة انتفع بها العالم الغربي حتى عهد قريب، فمن روادهم أحمد بن نصر المتوفى سنة ٣٣٢هـ وهو صاحب كتاب «المساحة المجهولة» الذي ذاع صيته واشتهر أمره[٦١].

ومنهم العالم الرياضي العظيم فخر الأندلس مسلمة بن أحمد المجريطي المتوفى ٣٩٤هـ (نسبة إلى مجريط وهي مدريد الحالية) وكان يلقب باقليدس الأندلس وهو صاحب مدرسة رياضية فلكية عظيمة أنجبت عددا من كبار الفلكيين والرياضيين الذين سوف نعرض لهم بعد قليل، ولمسلمة المجريطي عدد من المؤلفات النفيسة التي أشهرها رسالة الاصطرلاب، وثمار العدد، وتعديل الكواكب، كما أنه ترجم كتاب قبة الفلك لبطليموس إلى العربية،. ثم ترجمت الترجمة العربية إلى اللاتينية.

أما ريادته للعلوم الرياضية والفلكية التي أثمرت عددا من التلاميذ العلماء العظام فإن صاعدا الأندلسي يعبر عن ذلك بقوله: وقد أنجب (مسلمة) تلاميذ جلة لم ينجب عالم بالأندلس مثلهم [٦٢].

وأما تلاميذ مسلمة فمنهم أبو القاسم أصبغ بن محمد المعروف بابن السمح المتوفى سنة ٤٢٥ هـ كان ابن السمح كما يقول عنه صاعد الأندلسي متحققا في علم العدد والهندسة، متقدما في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم مع عناية بالطب، وأما مؤلفاته فمنها كتاب المدخل إلى الهندسة، وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات، وكتاب طبيعة العدد، وكتابان في الاصطرلاب، كما أن له زيجا ألّفه على نسق كتاب السند هند.

ومنهم أيضا أبو القاسم أحمد بن عبدالله بن عمر المشهور بابن الصفار، وهو من أهل قرطبة لكنه رحل إلى مدينة دانية وتوفي بها سنة ٤٢٥هـ وهي السنة التي توفي فيها ابن السمح الرياضي الفلكي الذي مر ذكره[٦٣].

وابن الصفار بدوره صاحب مدرسة كبيرة أنجبت عددا من العلماء الرياضيين من أهل قرطبة يعدّون حفدة علميين لمسلمة المجريطي، ولابن الصفار عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب في العمل بالاصطرلاب، والزيج الذي عمله على مذهب السند هند. ويذكر صاعد في ترجمته أن له أخا يسمى محمدا مشهورا بعمل الاصطرلاب لم يكن بالأندلس قبله أجمل صنعا لها منه[٦٤].

ومن تلاميذ مسلمة أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلي المتوفى سنة ٤٤٤ هـ الذي جمع بين الفلسفة والرياضة ومال إلى دراسة الطب، وقد توفر أيضا على

كتب المنطق وضبط كثيرا منها، كما توفر على كتب جالينوس فجمعها وصححها وبذل فيها جهدا كبيرا، ولكنه آثر في آخر حياته أن يلزم داره ويتفرغ لقراءة القرآن الكريم حتى توفي عن عمر قدره خمس وسبعون سنة[٦٥] .

ومنهم أبو الحكم عمرو بن عبدالرحمن بن أحمد المشهور بالكرماني، وكان من الراسخين في علمي العدد والهندسة، وهو من أهل قرطبة، وبعد أن درس على مسلمة اتجه إلى المشرق ووصل إلى حران حيث تعلم الطب وعاد إلى الأندلس حاملا معه رسائل اخوان الصفا المشهورة، وتوفي بسرقسطة سنة ٤٨٥ هـ وقد تجاوز التسعين[٦٦] .

ويجيء بعد ذلك جيل آخر من الرياضيين الأندلسيين المسلمين الذين من أشهرهم أبو إبراهيم بن يحيى الزرقالي المتوفى سنة ٤٧٢ هـ الذي يقول عنه المستشرق سانشر بيريز Sancher Perez إنه يعدّ أعظم أهل الفلك العرب، وإنه من طبقة أكابر علماء هذا الفن في العصور القديمة[٦٧].

وقد ابتكر الزرقالي نظريات جديدة عن الكواكب السيارة، كما اخترع أجهزة دقيقة مثل، «الزرقالية» و«الصفيحة» التي تسمى في الغرب Osfea .

ومن كتبه التي اعتبرت أصيلة في موضوعها كتاب الأفق، ورسالة في العمل بالصفيحة، وطريقة عمل اصطرلاب لرصد الكواكب السبعة وأفلاكها، لذلك فإن الفرنجة يعدّون الزرقالي من طبقة الرواد الذين وضعوا لهم أسماء لاتينية وعرفوه باسم إزراقيل.

وحتى ملوك المسلمين في الأندلس قد أغرموا بالفلسفة والرياضيات وعلم الفلك وفي مقدمة هؤلاء المقتدر بالله بن هود أمير سرقسطة المتوفى سنة ٤٧٣ هـ ، ولقد أورث المقتدر ولده الملك المؤتمن هوايته العلمية هذه، فغاص في علوم الرياضة والفلك حتى أذنيه وألف في الفلك كتابا نفيسا عرف «بكتاب الاستكمال» قال عنه موسى بن ميمون إنه جدير بأن يدرس بنفس العناية التي تدرس بها كتابات أقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس.

إنه لا يزال في جعبة الببليوجرافيا الأندلسية عدد آخر من عظماء الرياضيين الفلكيين المهندسين المسلمين الذين أكملوا مسيرة الابهار الفكري والانجاز العلمي في الأندلس، ولكن هذا القدر الذي ذكرناه يكفي لتأكيد رأينا في مقولات سيمونيت في حق المسلمين.

ننتقل إذن إلى العلوم الطبية التي أنكرها سيمونيت على المسلمين يقول المستشرق الاسباني آنخل جنثالث بالنثيا ما نصه دون زيادة أونقصان: أزهر علم الطب إزهارا عظيما بين مسلمي الأندلس[٦٨]. وفي يقيننا أن هذه الجملة تكفي للتعريف بالانجازات الطبية التي حققها الأطباء الأندلسيون المسلمون.

وكأي بلد مبتدىء في علم ما عمـد المسلمـون المهتمـون بتعلّم الطب إلى ابتعـاث أولادهم إلى افريقية أو المشرق للتعلّم والتدرب ثم العودة لخدمة أهليهم ومواطنيهم.

ولما رأى أهل الأندلس أول طبيب مسلم يفد إليهم من المشرق وهو يونس بن أحمد الحراني سارعوا إلى ارسال أبنائهم إلى الخارج لاكتساب هذا العلم، فتوجه عمر بن حفص بن برتى إلى القيروان ليدرس الطب على يدى ابن الجزار وأخذ عنه كتاب «زاد المسافر» في علاج الأمراض(٦٩)، وارتحل محمد بن عبدون الجبلي إلى مصر والبصرة وتعلم فيهما وتدرب في مارستانيهما وعاد إلى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ(٧٠). ومنهم الكرماني الذي مر ذكره فقد ارتحل إلى حران حيث درس الطب وعاد من المشرق ومعه نسخة من رسائل إخوان الصفا.

وبعد أن وقف علم الطب على قدم ثابتة في الأندلس بدأ الأطباء يدرسون في وطنهم ولا يرتحلون إلا مختـارين، فمن هؤلاء الأطبـاء سعيـد بن عبد ربه، ابن أخى أحمد بن عبـد ربـه صاحب العقد الفريد، كان سعيد طبيبا حاذقا وشاعرا أديبا وقد ابتكر طريقة جديدة في علاج الحميات كان يستعمل فيها المبردات(٧١).

ومن الأطبـاء البـارعـين أصحـاب الخبـرة والتأليف عبدالرحمن بن اسحاق بن الهيثم طبيب المنصور بن أبي عامر، له كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقيئة، وكتاب الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء.

ومنهم أحمـد بن يونس بن أحمـد الحراني وأخوه عمر اللذان ارتحلا إلى المشرق حيث بقيـا عشـرة أعوام ثم عادا إلى الأندلس ولم يعمر عمر طويلا، أما أحمد فقد ألحقه المستنصـر بخـدمته، وكان يجمع بين التطبيب وتحضير الأدوية (الصيدلة) وكان له اثنا عشـر صبيـا من الصقـالبـة دربهم على تحضير الأدوية، وقد سنّ أحمد هذا سنة طيبة فجعـل من الطب مهنـة انسـانيـة فكـان يواسي بعمله وفنـه الجـار والصديق والمسكين والضعيف ويصرف الدواء بالمجان للمحتاجين.

ويحتـل ابن جلجـل مكـانـة رفيعـة في عالم الطب والنّبات وهو رأس مدرسة كبيرة مرموقة، ومن كتبه: كتاب الترياق وكتاب تاريخ الأطباء، ومن الأطباء النابهين عريب بن سعـد الـذي مر ذكـره عند الحديث عن ربيع بن زيد الأسقف، وقد وضع عريب كتابا في طب الأطفال عنوانه: (خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود)، وهو موجود ولا يزال مخطوطا بمكتبة الاسكوريال.

ومن مفـاخـر الطب والأطباء المسلمين أبو القاسم خلف الزهراوي ـ نسبة إلى مدينـة الزهـراء ـ الذي استفـاضت شهـرتـه عنـد القدامى والمحدثين من مسلمين

وأوروبيين، وهو أحد أصحاب التماثيل في كلية الطب بباريس ويعرفه الأوروبيون باسم أبو لكاسيس Abulcacis وقد جمع الزهراوي بين الجراحة والتطبيب وطب العيون، وكان يصنـع آلاتـه الجراحية بنفسه، وأجرى العمليات الكبرى التي لاتزال تعدّ من العمليات الصعبة الخطيرة في عصرنا الحديث، ومن ثم فإن مكانة الزهراوي رفيعة عند الأطباء وهم يعدّون هذا الطبيب المسلم من طبقة ابقراط وجالينوس[٧٢]، وللزهراوي أشهر كتاب في الطب عند الفرنجة والعرب على السواء وهو (التصريف لمن عجز عن التأليف) وقد ترجم إلى كثير من لغات العالم وقدم عنه الطبيب المصري العالم الدكتور محمد كامل حسين دراسة نفيسة نشرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة، ولقد عاش الزهراوي بين سنتي ٣٢٤ ـ ٤٠٣هـ.

ومن كبار الأطباء المسلمين الأندلسيين الفيلسوفان الكبيران ابن باجه وابن رشد لقد اشترك ابن باجه مع سفيان الأندلسي في تأليف (كتاب التجارب) وأما ابن رشد فله الكتاب المشهور في الطب المعروف باسم (الكليات) وقد سبقت الاشارة إليه عند الحديث عن عقيـدة ابن رشـد فيما مضى من صفحات، والكتاب يجمع بين التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض وأعراضها والأدوية والأغذية والعلاج.

ولعل أسرة بني زهر من الأسر التي استأثرت بشهرة كبيرة في الأندلس في ميداني الطب والشعر، وهم مع التسلسل أبو مروان عبد الملك بن زهر المتوفى سنة ٥٢٥ هـ، ثم ابنـه أبـو العـلاء بن أبي مروان عبـد الملك بن زهر، ثم أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر، وهو يحمل اسم جده وكنيته على السواء. إن أبا مروان الحفيد يعدّ أعظم الثـلاثـة، كمـا يعـدّ واحـدا من أعظم الأطبـاء الأنـدلسيـين يستوي في ذلك المسلمون والمسيحيون. ولابي مروان عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب (الاقتصاد) ـ في الطب طبعا ـ وكتاب في الأغذية والأدوية، وكتاب آخر يسمى (التيسير) وقد أهداه لابن رشد وكانا متعاصرين يوصف بأنه خير ما ألف العرب في الطب العلمي.

وكان أبو مروان من أسبق الأطباء إلى المناداة بفصل الجراحة عن الطب الباطني وعن الصيدلة، وكان يرى أنه لا ينبغي للطبيب أن يقوم بتحضير الأدوية[٧٣].

ويبقى أيضـا في جعبـة المكتبة الأندلسية عدد كبير آخر من الأطباء المسلمين العظماء الذين لا يتسع المجال هنا للحديث عن نبوغهم وإنجازاتهم.

فإذا ما عدنا مرة أخرى إلى كتاب المستعربين لسيمونيت وجدناه يسير في الفصول الأخرى على النهج نفسه الذي اختطه لنفسه من اختيار الموضوعات التي يحاول خلالها مصارعة الحضارة الاسلامية في الأندلس والاساءة إلى المسلمين بعامة ونسبة كل مكرمة إلى نصارى اسبانيا وكل نقيصة إلى مسلميها.

ولعل الصورة الوحيدة التي بدا فيها سيمونيت غير شتام هي تلك التي قدمها عن ملوك الطوائف الذين خصص لهم الفصل الثالث والثلاثين، وهو متفق فيه مع دوزي، لأنهما يشربان من معين واحد، على أن سيمونيت لا يطيق أن تبقى صورة ملوك الطوائف على النحو الذي لا يخلو من الغمز، فلا يلبث أن يعلل تحسن حال المستعربين آنئذ بأنهم هم الذين فرضوا أنفسهم بقوة شخصياتهم على هذه الامارات الضعيفة.

إننا نعود فنكرر ما سبق أن قررناه في شأن هذا الكتاب، وهو أنه لا يصمد أمام النقد الموضوعي، لانه قائم من أوله إلى آخره على منهجية مريضة تعمد إلى اختلاق الأخبار وتزييف الأحداث والافتراء على الحقائق التاريخية، وتستهدف الاساءة إلى الاسلام والمسلمين بشكل عام وفي الأندلس بشكل خاص.

بعض المراجع العربية

ابن الأبّار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله
التكملة لكتاب الصلة، ط القاهرة
ابن أبي أصيبعة
عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط القاهرة
بالنثيا، آنخل جنثالث
تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة الأستاذ الدكتور حسين مؤنس
النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥
ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي
الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الأستاذ الدكتور احسان عباس
ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبدالملك
كتاب الصلة، ط القاهرة
البكري، أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز
معجم ما استعجم، ط القاهرة
الجبوري، الدكتور عبدالله بن محمد
فقه الامام الأوزاعي، ط بغداد ١٩٧٧
حسين مؤنس «الدكتور»
فجر الأندلس، القاهرة ١٩٥٩
ابن حيان، حيان بن خلف
المقتبس في تاريخ رجال الأندلس
تحقيق الأستاذ الدكتور محمود مكي
الخشني، محمد بن الحارث
تاريخ قضاة قرطبة، تحقيق ريبيرا، ط مدريد
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد «الحفيد»
* بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط مصطفى البابي الحلبي
* مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق الدكتور محمود قاسم
الزركلي، خير الدين
كتاب الاعلام، دار العلم للملايين، بيروت
الزهراوي، أبو القاسم
التصريف لمن عجز عن التأليف، ط القاهرة

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن سعيد

* رايات المبرزين وشارات المميزين، مدريد ١٩٤٢
* المغرب في حلى المغرب، تحقيق الأستاذ الدكتور شوقي ضيف، ط دار المعارف

صاعد الطليطلي الأندلسي

طبقات الأمم، ط السعادة، القاهرة

الضبّي، أبو جعفر أحمد بن يحيى

بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، ط القاهرة

ابن عذارى المراكشي

البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ط بيروت

فتح الأندلس كتاب لمؤلف مجهول، ط الجزائر

الفتح بن خاقان القيسي

* قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ط بولاق
* مطمح الأنفس ومسرح التأنس، القسطنطينية ١٣٠٢هـ

ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد الأزدي

تاريخ علماء الأندلس، ط القاهرة

ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر

تاريخ افتتاح الأندلس، ط القاهرة

لسان الدين بن الخطيب

الاحاطة في أخبار غرناطة، القاهرة

محمود مكي، الدكتور

الأندلس في شعر شوقي، بحث بالعدد الأول من المجلد الثالث من مجلة «فصول»

المراكشي، عبدالواحد

المعجب في تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة

مصطفى الشكعة، الدكتور

* الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت
* الشعر والشعراء في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت

مصطفى عوض الكريم، الدكتور

فن التوشيح، ط بيروت

المقرى، أحمد بن محمد

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محيي الدين عبدالحميد

النباهي، أبو الحسن بن عبدالله المالقي

تاريخ قضاة الأندلس، ط بيروت

المراجع غير العربية

ANDRES, JUAN. Origen, progresos y estado actual de toda la literatura. Ed. italiana, 1782-98; trad. castellana, 1784-806.

ASIN PALACIOS, M. La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid, 1919. 2.ªed. Madrid, 1943.

CODERA, F. Estudios criticos de historia arabe espanola. Madrid, 1917.

CONDE, JOSE ANTONIO. Historia de los Arabes en Espana. Madrid , 1820.

DOZY, REINHARDT p. Histoire des Musulmans d'Espagne. Leyde 1861. Ed. Levi-Provencal, Leyde, 1932.

– Scriptorum arabum loci de Abbadidis. Leyde, 1846-63.

GAYANGOS, PASCUAL. The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, 2 Vols. London, 1840-43.

GONZALEZ PALENCIA, A. Historia de la Espana musulmana. 4ªed. Editorial Labor, Barcelona, 1945.

ISIDIRO DE LAS CAGIGAS. Los Mozarabes. Madrid, 1947-49.

LEVI-PROVENCAL, E. Histoire de l'Espagne Musulmane. Paris, 1951.

– L'Espagne Musulmane au Xe. Siecle. Paris, 1932.

MENENDEZ PIDAL, RAMON. Historia Critica de Espana. Madrid, 1940.

RIBERA, J., y ASIN, M. Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampliacion de estudios. Madrid, 1912.

SCHACHT, JOSEPH. The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Oxford, 1953.

SIMONET, FRANCISCO JAVIER. Historia de los Mozarabes de Espana. Madrid, 1897-1903.

الهوامش

١ ـ بحث الأندلس في شعر شوقي: العدد الأول من المجلد الثالث الخاص بشوقي وحافظ، ص ٢٠٠ ـ ٢٣٤، مجلة فصول.

٢ ـ الاسلام والعرب في دراسات العلماء الاسبان (الفصل المكتوب عن كوديرا).

٣ ـ مادة ليونه كايتاني في أعلام الزركلي.

٤ ـ الفكر الأندلسي صفحة (و) من المقدمة.

٥ ـ حقق الأستاذ الدكتور حسين مؤنس اسم الكتاب وهو (ذكر مشاهير أهل فاس في القديم) ورجح أن يكون مؤلفه واحدا من اثنين: ابي الوليد اسماعيل بن الأحمر صاحب كتاب «روضة النسرين» المتوفى سنة ٨٠٧هـ أو عبدالقادر الفاسي المتوفي سنة ١٠٥٠هـ (انظر فجر الأندلس، هامش صفحتي ٤٣٢، ٤٣٣).

٦ ـ Histoire de L'Espagne Musulmane III 172-173

٧ ـ فجر الأندلس ٤٣٦.

٨ ـ تاريخ افتتاح الأندلس ص ٣٩، ٤٠.

٩ ـ Histoire de L'Espagne Musulmane 2 Edition 1/74

١٠ـ تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس صفحة ٢٠.

١١ـ تاريخ الفكر الأندلسي ص ٧٧، ٧٨.

١٢ـ تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٧، ١٨.

١٣ـ جنثالث بالنثيا ص ٢١، ٢٢، عن مقال ريبيرا عن ابن قزمان.

١٤ـ فجر الأندلس هامش ٢٤٣ عن موسوعة كوديرا ٨/ ٢٠٤.

١٥ـ فجر الأندلس هامش ٤٤٥.

١٦ـ فجر الأندلس ص ٤٤٣.

١٧ـ فجر الأندلس ص ٤٤٢ عن النص الاسباني عن باسكوال دي جايانجوس.

١٨ـ نفح الطيب ١/٢٤٣.

١٩ـ بغية الملتمس صفحة ٢٥٩.

٢٠ـ نفح الطيب ١/١٧٨.

٢١ـ ابن القوطية صفحة ٣٩.

٢٢ـ تاريخ افتتاح الأندلس صفحة ٤٠.

٢٣ـ سيمونيت صفحة ١٠٦.

٢٤ـ تراجع فقرة الخلافات الدينية المسيحية في فجر الأندلس صفحة ٤٧٩ وما بعدها.

٢٥ـ سيمونيت صفحة ١٢٢.

٢٦ـ قضاة قرطبة صفحة ٩ وما بعدها.

٢٧ـ فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٤٠ عن بحث دوزي عن المراجع العربية لفتح الأندلس.

٢٨ـ تاريخ علماء الأندلس الترجمة ١٢٧.

٢٩ـ المصدر السابق الترجمة ١٢٠٢.

٣٠ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٢٦.

٣١ـ عاش ابن مسرة بين ٢٦٩ ـ ٣١٨هـ، وعاش منذر بن سعيد بين ٢٧٢ ـ ٣٥٥هـ.
٣٢ـ فجر الأندلس صفحة ٦٤٣.
٣٣ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٠٩.
٣٤ـ المصدر السابق صفحة ٣١٠.
٣٥ـ The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Page 288
٣٦ـ فقه الامام الأوزاعي (أول تدوين) قامت بنشره وزارة الأوقاف العراقية بغداد ١٣٩٧هـ.
٣٧ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٥٥.
٣٨ـ المصدر نفسه صفحة ٣٦٩.
٣٩ـ نفسه صفحة ٣٦٠.
٤٠ـ نفسه صفحة ٣٦٩.
٤١ـ نفسه صفحة ٣٦١.
٤٢ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ١٤٣ وما بعدها.
٤٣ـ المصدر السابق صفحة ١٥٥، ١٥٦.
٤٤ـ فجر الأندلس صفحة ٤٢٦.
٤٥ـ المصدر السابق صفحة ٤٣١.
٤٦ـ المستعربون صفحة ٤٤.
٤٧ـ سيمونيت ص ٤٥.
٤٨ـ المصدر السابق ص ٤٦.
٤٩ـ المستعربون ص ٦٧.
٥٠ـ المستعربون ص ٧٩.
٥١ـ المصدر نفسه صفحة ٤٨.
٥٢ـ نفسه صفحة ٨٨.
٥٣ـ المستعربون صفحة ٣٨٥ ـ ٣٨٧.
٥٤ـ المستعربون ص ٥١٣ وما بعدها.
٥٥ـ نفح الطيب ٤/١٧٦ من رسالة عبدالوهاب بن حزم في فضل الأندلس.
٥٦ـ تاريخ الفكر الأندلسي هامش صفحتي ٤٨٧، ٤٨٨.
٥٧ـ مطمح الأنفس صفحة ٢٧.
٥٨ـ يراجع في ذلك نفح الطيب ٢/١٠٦، ١٠٧.
٥٩ ـ الفصل الثلاثون من كتاب «المستعربون».
٦٠ـ المستعربون صفحة ٤٥.
٦١ـ نفح الطيب ٤/١٦٨.
٦٢ـ طبقات الأمم ص ١٠٧.
٦٣ـ المصدر السابق صفحة ١٠٧، ١٠٨.
٦٤ـ المصدر السابق صفحة ١٠٨، ١٠٩.
٦٥ـ المصدر نفسه صفحة ١٢٧، ١٢٨
٦٦ـ نفسه ١٠٩ ـ ١١٠.

٦٧ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٥١.
٦٨ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦١.
٦٩ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٢/٣٧.
٧٠ـ طبقات الأمم ص ١٢٥.
٧١ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٢/٤٢.
٧٢ـ تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦٦.
٧٣ـ تاريخ الفكر الأندلسي.



فهارس الكتاب*

إعـداد

محمـد محمـد عـارف

أخصائي المكتبات بمركز البحـوث

جامعـة الإمام محمد بن سعود الإسلاميـــة

* رتبت المواد حسب الترتيب الهجائي وذكر بعد كل مادة في الفهرس الجزء ورمز له بالحرف (ج) ثم رقمه ، والصفحة ورمز لها بالحرف (ص) ثم رقمها ، ثم الأسطر التي ذكرت فيها المادة في كل صفحة .



أولا :فهرس الآيات القرآنيـة

ـ أ ـ

قال تعالى :

«آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله . لانفرق بين أحد من رسله»

[سورة البقرة : ٢٨٥] ج ١ ، ص ٥٣ : ١٧ ــ ١٨

قال تعالى :

«اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لاإله إلا هو سبحانه عما يشركون» [سورة التوبة : ٣١] ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٤ ــ ٢٦

قال تعالى :

«إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين» [سورة الشعراء : ١٠٦ ، ١٠٧] ج ١ ، ص ٤٢١ : ٨ ــ ٩

قال تعالى :

«إذ القلوب لدى الحناجر» [سورة غافر : ١٨] ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٩

قال تعالى :

«إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» [سورة القلم : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٢٩

ج ١ ، ص ٤٢١ : ١

قال تعالى :

(الأعراب أشد كفراً ونفاقاً) [سورة التوبة : ٩٧] ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٤

قال تعالى :

«أفرأيتم اللاّت والعزى ومناة الثالثة الأخرى» [سورة النجم : ١٩ــ ٢٠] ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٤ ــ ١٥

قال تعالى :

«أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند الله لوجدوا فيه أختلافاً كثيراً»
[سورة النساء : ٨٢]
ج ١ ، ص ٤٧ : ١٧ ـــ ١٨
ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٦ ـــ ٢٧

قال تعالى :

«اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم» [سورة العلق : ١ ـــ ٤]
ج ١ ، ص ١٥١ : ٢ ـــ ٣
ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢٦
ج ١ ، ص ٢٢٣ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣١ : ٣ ـــ ٤

قال تعالى :

«إلا ماقد سلف» [سورة النساء : ٢٢] ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٣

قال تعالى :

«الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه» [سورة البقرة : ١٤٦] ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٥

قال تعالى :

«الَّذين يتَّبعون الرسول النبي الأمِّي الذين يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرِّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» [سورة الأعراف : ١٥٧]
ج ١ ، ص ٦٥ : ١٦ ـــ ١٨

قال تعالى :

«ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذاً قسمة ضيزى . إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم . ماأنزل الله بها من سلطان» [سورة النجم : ٢١ ـــ ٢٣]
ج ١ ، ص ١٦٣ : ٤ ـــ ٦

قال تعالى :

«ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون» [سورة آل عمران : ٢٣] .

ج ١ ، ص ٧٢ : ١٨ ـــ ٢٠

قال تعالى :

«ألم تر أنهم في كل واد يهيمون» [سورة الشعراء : ٢٢٥]

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٣

قال تعالى :

«ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ، ألم يجعل كيدهم في تضليل ، وأرسل عليهم طيراً أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف مأكول»

[سورة الفيل : ١ ـــ ٥]

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٣ ـــ ٤

قال تعالى :

ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً»

[سورة النساء : ٦٠]

ج ١ ، ص ٧٢ : ١٤ ـــ ١٧

قال تعالى :

«ألم نشرح لك صدرك ، ووضعنا عنك وزرك ، الذي أنقض ظهرك ، ورفعنا لك ذكرك»

[سورة الشرح : ١ ـــ ٤] ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٠ ـــ ٢١

قال تعالى :

ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لايعلمهم إلا الله» [سورة ابراهيم : ٩] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٥

قال تعالى :

«أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا»

[سورة الفرقان : ٤٤] ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٣٠

قال تعالى :

«أم لكم كتاب فيه تدرسون» [سورة القلم : ٣٧] ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٨

قال تعالى :

«إن الذين لايؤمنون بالآخرة ليسمُّون الملائكة تسمية الأنثى ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لايغني من الحق شيئا» [سورة النجم : ٢٧ — ٢٨]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٦ — ٨

قال تعالى :

«إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» [سورة النحل : ١٢٨]

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٦

قال تعالى :

«إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين» [سورة الأعراف : ٥٤]

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٩

ج ١ ، ص ٦٥ : ١ — ٣

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٢ — ٢٤

قال تعالى :

«إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً» [سورة الاسراء : ٩] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة ص : ٨٧] ج ١ ، ص ١٨٣ : ١ — ٢

قال تعالى :

«إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسجوه بكرة وأصيلا» [سورة الفتح : ٨ — ٩] ج ١ ، ص ٤٨ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما» [سورة النساء : ١٠٥]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٤ ـــ ٥
ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٨ ـــ ٩

قال تعالى :

«إنا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا . وإنا لجاعلون ماعليها صعيداً جرزا» [سورة الكهف : ٧ ـــ ٨] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٣ ـــ ٢٤

قال تعالى :

«إنك ميت وإنهم ميتون ، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون»
[سورة الزمر : ٣٠ ـــ ٣١]
ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥ ـــ ١٦
ج ١ ، ص ٤٤ : ١٩

قال تعالى :

«إنما أمره إذا أراد شيئاً أنْ يقول له : كن فيكون [سورة يس : ٨٢]
ج ١ ، ص ٥٢ : ٩

قال تعالى :

«إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون» [سورة التكوير : ١٩ ـــ ٢٢]
ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣
ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١٦ ـــ ١٧

قال تعالى :

«انهم يرونه بعيداً ، ونراه قريباً ، يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن . ولايسأل حميم حميماً . يُبصرونهم يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه ، وصاحبته وأخيه . وفصيلته التي تؤيه . ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه» [سورة المعارج : ٦ ـــ ١٤]
ج ١ ، ص ٤٥ : ١١ ـــ ١٤

قال تعالى :

«أول بيت وضع للناس»

[سورة آل عمران : ٩٦]
ج ١ ، ص ٦٤ : ١ — ٢

قال تعالى :
«اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» [سورة الأنعام : ٩٠]
ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٠ — ٢١

— ب —

قال تعالى :
«بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة» [سورة الأنعام : ١٠١]
ج ١ ، ص ٣٨ : ١٢ — ١٣

— ت —

قال تعالى :
«تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» [سورة الفرقان : ١]
ج ١ ، ص ١٨٣ : ١

قال تعالى :
«تعرج الملائكة والروح إليه» [سورة المعارج : ٤] ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٦

قال تعالى :
«تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ماكنت تعلمها أنت ولاقومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين» [سورة هود : ٤٩]
ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :
«تنزل الملائكة والروح فيها» [سورة القدر : ٤]
ج ١ ، ص ٢١٤ : ٩ ، ١٢ — ١٣
ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٥

— ث —

قال تعالى :
«ثم جعلناكم على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لايعلمون»

ــ خ ــ

ــ ر ــ

ــ ص ــ

— ع —

قال تعالى :

«عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه» [سورة المائدة : ٩٥]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٤

قال تعالى :

«عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين» [سورة التوبة : ٤٣] ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٢

قال تعالى :

«علَّم بالقلم . علَّم الإنسان مالم يعلم» [سورة العلق : ٤ — ٥]

ج ١ ، ص ١٥٠ : ١٣ — ١٤

— غ —

قال تعالى :

«غرف من فوقها غرف مبنية» [سورة الزمر : ٢٠] ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢١

قال تعالى :

«غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، في بضع سنين»

[سورة الروم : ٢ — ٤]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٥ — ٢٦

— ف —

قال تعالى :

«فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» [سورة المائدة : ٩٠ — ٩١] ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٨ — ١٠

قال تعالى :

«فاعتبروا ياأولي الأبصار» [سورة الحشر : ٢ ج ٢ ، ص ٣١ : ٧

قال تعالى :

«فاعلم أنه لاإله إلا الله واستغفر لذنبك» [سورة محمد : ١٩]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«فان تولوا فقل حسبي الله لاإله إلا هو» [سورة التوبة : ١٢٩] ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩

قال تعالى :

«فان كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك»
[سورة يونس : ٩٤]
ج ١ ، ص ٥١ : ١١ — ١٢ ، ٢٣

قال تعالى :

«فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء» [سورة البقرة : ٢٨٢]
ج ١ ، ص ٢٨٧ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«فأوحى إلى عبده ماأوحى» [سورة النجم : ١٠] ج ١ ، ص ٢١٦ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا» [سورة مريم : ١١]
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«فأين تذهبون ، إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة التكوير : ٢٦ — ٢٧]
ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«فتول عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر ، خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر» [سورة القمر : ٦ —٧] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«فخشينا أن يرهقها طغياناً وكفراً» [سورة الكهف : ٨٠] ج ١ ، ص ٤٩ : ١٥

قال تعالى :

«فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون ،. أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون» [سورة الطور : ٢٩ — ٣٠]

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ١٦ — ١٧

قال تعالى :

«فقطع دابر القوم الذين ظلموا» [سورة الأنعام : ٤٥] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٢

قال تعالى :

«فلا أقسم بربِّ المشارق والمغارب» [سورة المعارج : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢١

قال تعالى :

«فلا وربك لايؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما» [سورة النساء : ٦٥]

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»

[سورة النور : ٦٣]

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«فهل ترى لهم من باقية» [سورة الحاقة : ٨]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«فويل للمصلين» [سورة الماعون : ٤] ج ٢ ، ص ٢٦ : ١٩

— ق —

قال تعالى :

«قال وقد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين»

[سورة الأعراف : ٧١]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٧ — ٢٩

قال تعالى :

«قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم»
[سورة الحجرات : ١٤]

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١١

قال تعالى :

«قالوا الآن جئت بالحق» [سورة البقرة : ٧١]

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٥

قال تعالى :

«قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ، لاشريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين» [سورة الأنعام : ١٦٢ ــ ١٦٣]

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٦ ــ ٢٧

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٠ ــ ٢١

قال تعالى :

«قل إن كان للرحمٰن ولد فأنا أول العابدين» [سورة الزخرف : ٨١]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٧

قال تعالى :

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»
[سورة آل عمران : ٣١]

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٦ ــ ٢٧

قال تعالى :

«قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونُردُّ على أعقابنا بعد أن هدانا الله»
[سورة الأنعام : ٧١ ــ ٧٢]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٤ ــ ١٥

قال تعالى :

«قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ أنما إلٰهكم إلٰه واحد» [سورة الكهف : ١١٠]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٠ ــ ١١

قال تعالى :

«قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار» [سورة ص : ٦٥]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢

قال تعالى :

«قل إنّما يوحى إليَّ أنّما إلهكم إله واحد» [سورة الأنبياء : ١٠٨]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١

قال تعالى :

«قل لاأسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين» [سورة الأنعام : ٩٠]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩

قال تعالى :

«قل لاأقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلّا مايوحى إليَّ» [الأنعام : ٥٠]

ج ١ ، ص ٣٠ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف» [سورة الأنفال : ٣٨]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون» [سورة الزمر : ٩]

ج ٢ ، ص ٣١ : ١٠ — ١١

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٣

قال تعالى :

«قل هو ربي لاإله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب» ، [سورة الرعد : ٣٠]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩ — ١٠

— ك —

قال تعالى :

«كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد»

[سورة ابراهيم : ١] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢ ــ ٣

قال تعالى :

«كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى»

[سورة الملك : ٨ ــ ٩]

ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٥ ــ ٢٦

قال تعالى :

«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١١٠]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٤ ــ ٥

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٤

ــ ل ــ

قال تعالى :

«لاتحرك به لسانك لتعجل به ، إن علينا جمعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه» [سورة القيامة : ١٦ ــ ١٩]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٠ ــ ٢٢ ، ٢٨

قال تعالى :

«لاتدركه الأبصار» [سورة الأنعام : ١٠٣] ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٥ ــ ٢٦

قال تعالى :

«لقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لايرجون نشوراً»

[سورة الفرقان : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤١ : ٢١ ــ ٢٢

قال تعالى :

«لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من الله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم» [سورة الأعراف : ٥٩] ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦

قال تعالى :

«لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم» [سورة التوبة : ١٢٨]

ج ١ ، ص ٤١ : ٢٩ ــ ٣٠

قال تعالى :

«لقد رأى من آيات ربه الكبرى» [سورة النجم : ١٨]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٨

قال تعالى :

«ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر» [سورة الفتح : ٢]

ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٢

ج ١ ، ص ٥٤ : ٦

— م —

قال تعالى :

«ماجعل عليكم في الدين من حرج» [سورة الحج : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٤

قال تعالى :

«ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم»

[سورة الأنفال : ٦٧ ، ٦٨]

ج ١ ، ص ٣٥ : ١٦

قال تعالى :

«ماكذب الفؤاد مارأى»

[سورة النجم : ١١] ج ١ ، ص ٢١٩ : ١ ، ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«من بعد وصية يوصين بها أو دين»

[سورة النساء : ١٢] ج ١ ، ص ٢٤٦ : ١١

قال تعالى :

«من يطع الرسول فقد أطاع الله»

[سورة النساء : ٨٠] ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٨

فال تعالى :

«منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة» [سورة آل عمران : ٧]

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٤ ــ ٢٥

ــ ن ــ

قال تعالى :

«ن والقلم ومايسطرون» [سورة القلم : ١]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٦

قال تعالى :

«نحن خلقناهم وشددنا أسرهم» [سورة الإنسان : ٢٨]

ج ١ ، ص ٢٦ : ٣

قال تعالى :

«نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن» [سورة يوسف : ٣]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١ ــ ٢

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٦

قال تعالى :

«نزل به الروح الأمين» [سورة الشعراء : ١٤]

ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣

ــ هـ ــ

قال تعالى :

«هل أنبئكم على من تنزّل الشياطين ، تنزّل على كل أفاك أثيم»

[سورة الشعراء : ٢٢١ ــ ٢٢٢]

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٢ ــ ٢٣

ــ و ــ

قال تعالى :

«واتبع مايوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين» [سورة يونس : ١٠٩]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٧

قال تعالى :

«واتل ماأوحي إليك من كتاب ربك لامبَدِّل لكلماته ولن تجهد من دونه ملتحداً»
[سورة الكهف : ٢٧]
ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«وأحل لكم ماوراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»
[سورة النساء : ٢٤]
ج ١ ، ص ٢٦٤ : ١ ــ ٢

قال تعالى :

«وإذا تتلى عليهم آياتنا قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله . قل مايكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا مايوحى إلَّي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم»
[سورة يونس : ١٥]
ج ١ ، ص ٤٨ : ٧ ــ ٩
ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٧ ــ ٣٠

قال تعالى :

«وأشهدوا ذَوَي عدل منكم» [سورة الطلاق : ٢]
ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢١ ــ ٢٢

قال تعالى :

«وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين»
[سورة المائدة : ٩٢]
ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٤ ــ ٢٥

قال تعالى :

«واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» [سورة الحجر : ٩٩]
ج ١ ، ص ٤٤ : ١١ ــ ١٢

قال تعالى :

«وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم» [سورة النحل : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٠ــ ١١

قال تعالى :

«والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون» [سورة النحل : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٣١ : ٧ ـــ ٩

قال تعالى :

«والله يقبض ويبسط» [سورة البقرة : ٢٤٥]

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٢٣

قال تعالى :

«وإله آبك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحداً» [سورة البقرة : ١٣٣]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤

قال تعالى :

«وإلى الله المصير» [سورة النور : ٤٢] ج ١ ، ص ٢٢ : ١٧

قال تعالى :

وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم» [سورة الأعراف : ٧٣]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٩ ـــ ٣٠

قال تعالى :

«وإلى عاد أخاهم هوداً قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون» [سورة الأعراف : ٦٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦ ـــ ٢٧

قال تعالى :

«وإلى مدين أخاهم شعيباً قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم» [سورة الأعراف : ٨٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٣٠

قال تعالى :

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم» [سورة المائدة : ٤٩]

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٣ ــ ٢٤

قال تعالى :

«وإن مّانرينَّك بعض الذي نعدهم أو نتوفّينَّك ، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب»

[سورة الرعد : ٤٠]

ج ١ ، ص ٤٣ : ٥ ــ ٦

قال تعالى :

«وانتصروا من بعد ماظلموا» [سورة الشعراء : ٢٢٧]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٤ ــ ٢٥

قال تعالى :

«وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلَّمك مالم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيماً»

[سورة النساء : ١١٣]

ج ١ ، ص ٣٥ : ٩ ــ ١١

قال تعالى :

«وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانُزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون» [سورة النحل : ٤٤]

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٧ ــ ٨

قال تعالى :

«وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه»

[سورة المائدة : ٤٨]

ج ١ ، ص ٥٢ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«وأنه أهلك عاداً الأولى . وثمود فما أبقى» [سورة النجم : ٥٠ ــ ٥١]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣

قال تعالى :

«وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين»

[سورة الشعراء : ١٩٢ — ١٩٥]

ج ١ ، ص ٢٦ : ٢٤ — ٢٦

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«وأنهم يقولون مالايفعلون» [سورة الشعراء : ٢٢٦]

ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٥ — ٦

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٥

قال تعالى :

«وأوحى ربك إلى النحل» [سورة النحل : ٦٨]

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» [سورة الأنبياء : ٧٣]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا» [سورة مريم : ٣١]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٠

قال تعالى :

«وتلك الأيام نداولها بين الناس» [سورة آل عمران : ١٤٠]

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٢٢

قال تعالى :

«وجفان كالجواب وقدور راسيات» [سورة سبأ : ١٣]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٩

قال تعالى :

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [سورة المائدة : ٣٨]

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٤ ــ ٥

قال تعالى :

«وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين» [سورة الزمر : ٧١]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٣٠

قال تعالى :

«وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» [سورة آل عمران : ١٥٩]

ج ٢ ، ص ٣٠٥ : ٢١ ــ ٢٢

قال تعالى :

«والشعراء يتّبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ماظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» [سورة الشعراء : ٢٢٤ ــ ٢٢٧]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٨ ــ ٢٠

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٠ ــ ٢١

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٤

قال تعالى :

«والضحى والليل إذا سجى» [سورة الضحى : ١]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧

قال تعالى :

«وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين» [سورة البقرة : ٣١]

ج ١ ، ص ٢٤٣ : ١٨ ــ ١٩

قال تعالى :

«وقال الله لاتتخذوا إلٰهين اثنين إنما هو إلٰه واحد» [سورة النحل : ٥١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٣ ـــ ٤

قال تعالى :

«وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكثف ونزلناه تنزيلا» [سورة الاسراء : ١٠٦]

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٣ ـــ ٢٤

قال تعالى :

«وقروناً بين ذلك كثيراً» [سورة الفرقان : ٣٨]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٤

قال تعالى :

«وكم من ملك في السموات لاتغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى» [سورة النجم : ٢٦]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٨ ـــ ٩

قال تعالى :

«ولا تدع مع الله إلها آخر لاإله إلا هو» [سورة القصص : ٨٨]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١ ـــ ١٢

قال تعالى :

وولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه وقل رب زدني علماً» [سورة طـه : ١١٤]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٩

قال تعالى :

«ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب . إن الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون» [سورة النحل : ١١٦]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٣ ـــ ٤

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٦ ـــ ٢٧

قال تعالى :

«ولا تلبسوا الحق بالباطل» [سورة البقرة : ٤٢]

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٤

قال تعالى :

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١٠٤]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه» [سورة السجدة : ٢٣]

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعلِّمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين» [سورة النحل : ١٠٣]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ٧ — ٨

قال تعالى :

«ولو نزلناه على بعض الأعجمين . فقرأه عليهم ماكانوا به مؤمنين»

[سورة الشعراء : ١٩٨ — ١٩٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» [سورة الحشر : ٧]

ج ١ ، ص ٦٦ : ١

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنَّه لا إلٰه إلا أنا فاعبدون»

[سورة الأنبياء : ٢٥]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي» [سورة الحج : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٢٤

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» [سورة الأنبياء : ١٠٧]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٣٠

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً» [سورة سبأ : ٢٨]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٣

قال تعالى :

«وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لاإله إلّا هو» [سورة التوبة : ٣١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة يوسف : ١٠٤]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩ — ٣٠

قال تعالى :

«وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلّا ذكر وقرآن مبين» [سورة يس : ٦٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا»
سورة القصص : ٥٩]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله وكان الله عليماً حكيما» [سورة النساء : ٩٢]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٧ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلَّ ضلالا مبيناً» [سورة الأحزاب : ٣٦]

ج ١ ، ص ٧٩ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«وما كان لنبي أن يغل» [سورة آل عمران : ١٦١]

ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

قال تعالى :

«وما كان هذا القرآن أن يفتري من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لاريب فيه رب العالمين» [سورة يونس : ٣٧]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ — ١٢

قال تعالى :

«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» [سورة الإسراء : ١٥]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون» [سورة العنكبوت : ٤٨]

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٣

قال تعالى :

«وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك» [سورة القصص : ٨٦]

ج ١ ، ص ٢٢١ : ٦ — ٧

قال تعالى :

«وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل» [سورة آل عمران : ١٤٤]

ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٦

قال تعالى :

«وماهو إلا ذكر للعالمين» [سورة القلم : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«وماينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً» [سورة مريم : ٩٢]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٤

قال تعالى :

«ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، إن في ذلك لآية لقوم يعقلون» [سورة النحل : ٦٧]

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً» [سورة الإسراء : ٣٣]

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«ومن كان غنياً فليستعفف ، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف» [سورة النساء : ٦]

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ١

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» [سورة المائدة : ٤٥]

ج ١ ، ص ، ٧٣ : ٤

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» [سورة المائدة : ٤٧]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٦

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» [سورة المائدة : ٤٤]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢

قال تعالى :

«ومن الناس من يعبد الله على حرفٍ . فإن أصابه خير اطمأن به . وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة . ذلك هو الخسران المبين» [سورة الحج : ١١]

ج ١ ، ص ١٧ — ١٨

قال تعالى :

«ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»

[سورة آل عمران : ٨٥]

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة» [سورة آل عمران : ١٦١]

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٥

قال تعالى :

«والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى» [سورة النجم : ١ — ٢]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«ونخل طلعها هضيم» [سورة الشعراء : ١٤٨]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٣

قال تعالى :

«ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيءٍ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»

[سورة النحل : ٨٩]

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٧ — ٨

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٠

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون» [سورة الأنعام : ١٥٥]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه» [سورة الأنعام : ٩٢]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١٢

قال تعالى :

«وهم في الغرفات آمنون» [سورة سبأ : ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٢

قال تعالى :

«ووهبنا له اسحٰق ويعقوب» [سورة الأنعام : ٨٤]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨

قال تعالى :

«ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو» [سورة البقرة : ٢/٢١٩]

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٨

قال تعالى :

«ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون» [سورة النور : ٤٧ ــ ٥٢] .

ج ١، ص ٧٢ : ٩ ــ ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٧ ــ ٢٨

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١ ــ ٥

ــ ي ــ

قال تعالى :

«يأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا» [سورة النساء : ٩٤]

ج ١ ، ص ٤٧ : ١١

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا»

سورة النساء : ٥٩]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢١ ــ ٢٣

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٦

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون»

[سورة الأنفال : ٢٠]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٦

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم» [سورة محمد : ٧]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٢ ــ ٢٣

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم» [سورة المائدة : ١٠٦]

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٢ ــ ٢٤

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان . ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة ياأولي الألباب لعلكم تتقون» [سورة البقرة : ١٧٨ ــ ١٧٩]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢ ــ ٦

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٢٢ ــ ٢٣

قال تعالى :

«ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون»

[سورة النساء : ٤٣]
ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«ياأيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر وثيابك فطهر» [سورة المدثر : ١ ــ ٤]
ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧ ، ٢٤ ــ ٢٥
ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٢٨

قال تعالى :

«يايحيى خذ الكتاب بقوة» [سورة مريم : ١٢]
ج ٢ ، ص ٣١ : ٩ ــ ١٠

قال تعالى :

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» [سورة المجادلة : ١١]
ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٤ ــ ٥

قال تعالى :

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» [سورة البقرة : ١٨٥]
ج ٢ ، ص ، ٢٦٤ : ٣ ــ ٤

قال تعالى :

«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»
[سورة البقرة : ٢١٩]
ج ١ ، ص ٢٨٤ : ١ ــ ٢

قال تعالى :

«يسألونك عن الساعة أيان مرساها» [سورة الأعراف : ١٨٧]
ج ١ ، ص ١٨٢ ــ ١٥ ــ ١٦

قال تعالى :

«ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لاإله إلا أنا»
[سورة النحل : ٢]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢ ــ ٣

قال تعالى :

«يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه ، وصاحبته وبنيه ، لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه» [سورة عبس : ٣٤ — ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢٦ — ٢٨

ثانياً : فهرس الأحاديث النبوية

ـ أ ـ

«اثنان لايشبعان طالب علم وطالب مال» .

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٣ .

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ماقال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي مايقول» .

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢٤ ـ ٢٦

«أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك» .

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٩ ـ ١٠

«ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد ، ماكان بالسوط والعصا ، مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها» .

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٢ ـ ٢٣

«ألا لأعرفن أحدكم يأتي ببعير له رغاء ، وببقرة لها خوار ، وبشاة لها ثغاء ، فينادي : يامحمد يامحمد فأقول : لاأملك لك من الله شيئاً فقد بلغتك»

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٦ ـ ١٨

«ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبدأ به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب» .

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١ ـ ٣

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لاإله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله» .

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٦ ــ ١٨

جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم مايفيد بأنه قد :

«أمره بتقوى الله في أمره كله فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون . وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله» .

ج ١ ، ص ٧٩ : ١٩ ــ ٢١

«إن لم يكن بك غضب عليَّ فلا أبالي»

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٧

«إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، والذي نفسي بيده لكأن ماترمونهم به نضح النبل» .

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٩ ــ ٣٠

«إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين ، وأشار إلى سبابته ووسطاه»

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢ ، ٣

سأل ناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهان فقال :

«إنهم ليسوا بشيء قالوا : يارسول الله فإنهم يحدثون بالشيء ، يكون حقاً ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : تلك الكلمة الحق يخطفها الجني فيقرؤها في أذن وليه كقرقرة الدجاج فيخلطون معها أكثر من مائة كذبة»

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٥ ــ ٢٨

ــ ب ــ

«بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من ا لسماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض»

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٦ ــ ٢٧

ــ ت ــ

«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه» .

ج ١ ، ص ٩١ : ٦ ــ ٧

— ث —

«ثم قال اقرأ قلت ماأقرأ قال فأخذني فغتني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقرأت»

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٦ — ٧

— ج —

«جاورت بحراء فلما قضيت جواري هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً» .

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٨ — ١٠

«جاورت في حراء فلما قضيت جواري هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي ، فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض .»

ج ١ ، ص ٢١٨ : ١١ — ١٣

— س —

«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» .

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٢ — ١٣

— ع —

«العلم فريضة على كل مسلم ولا يزال الرجل عالماً ماطلب العلم ، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل» .

ج ٢ ، ص ٣١ : ١٢ — ١٣

— ف —

«فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء على كرسي بين السماء والأرض ، فجئثت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢١ — ٢٣

«فجثوت لركبتي وأنا قائم ثم زحفت ترجف بوادري ، ثم دخلت على خديجة فقلت زمّلوني زمّلوني حتى ذهب عني الروع ثم أتاني فقال يامحمد أنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١ — ٣

«فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل فتبدى ليَ حين هممت بذلك فقال : يامحمد أنا جبريل وأنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٤ — ٥

— ق —

«قال رجل [زادأحمد في مسنده : من بني اسرائيل] لأتصدقنَّ بصدقة فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر : أي وهو لايعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون : تصدق على سارق ، فقال اللهم لك الحمد على سارق ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون : تصدق الليلة على زانية ، فقال : اللهم لك الحمد على زانية ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون : تصدق على غني . فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني . [زاد الطبراني : فساءه ذلك] فأتى [أي في المنام] فقيل له : أما صدقتك فقد تقبلت ، أما الزانية فلعلها تستعف به من زناها ، ولعل السارق أن يستعف عن سرقته ، ولعل الغني أن يعتبر فينفق مما أعطاه الله عز وجل» .

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ — ١٢

— ل —

«لاتحل الصدقة لغني ولا لذي مرة ، (قوة) سوي ، وقوله «....لاحظ فيها لغني مكتسب»

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٩ — ١٠

«لاتكتبوا عني غير القرآن ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عني ولاحرج»

ج ١ ، ص ٤١ : ٨ — ٩

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٠ — ١١

«لايتمنين أحدكم الموت»

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٣

«لقد أنزل عليَّ سورة هي أحب اليَّ مما طلعت عليه الشمس ، ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحاً مبينا)» .

ج ١ ، ص ٥٤ : ١٩ — ٢٠

— م —

«ماجئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله بعثني إليكم رسولا .. فإن تقبلوا مني ماجئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة ، وإن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم» .

ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٤ — ٢٧

«من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٧ — ٨

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢ — ٣

— و —

«والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ماتركته حتى يظهره الله»

ج ١ ، ص : ١٨ — ١٩

ثالثاً : فهرس الأشعار*

ـ أ ـ

قال الحارث بن حلزة :

فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغ يشقى به الأشقياء

ج ١ ، ص ٤١٩ : ١٤

ـ ب ـ

قال حسان بن ثابت :

إن الكتـــاب مهيمـــن لنبينـــا والحـــق يعرفـــه ذوو الألبـــاب

ج ١ ، ص ٥٢ : ٥

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وبلـــدةٍ قطعتُهـــا بضامـــرِ خفيـــدٍ ، عيرانـــةٍ ركـــوبِ

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٩

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وليلـــةٍ ، سهرتُهـــا ، لزائـــرِ ومسعـــدٍ ، مـــواصلٍ حبـــيبِ
وقينـــةٍ ، وصلتهـــا ، بطاهـــرِ مسوَّدٍ ، تـــربِ العُـــلا نجـــيبِ
وقهـــوةٍ ، باكرتُهـــا ، لفاجـــرِ ذي عتـــدٍ ، فـــي دينـــه وروبِ

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١ ـ ٣

قال عبيد بن الأبرص :

مـــن يسأل النـــاس يحرمـــوه وسائـــل الله لايخـــيب

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٢

* رتبت الأبيات حسب القوافي .

قال عبيد بن الأبرص :

قد يوصل النازح النائي وقد يُقطع ذو السهمة القريب

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ١٣

— ح —

قال عبيد بن الأبرص :

حَلفتُ بالله إن الله ذو نعم لمن يشاء وذو عفوٍ وتصفاحِ

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٢

— د —

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم أنا النذير فلا يغرركم أحد

لاتعبدنَّ إلٰهاً غير خالقكم فإن دعوكم فقولوا بيننا حدد

سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به وقبل قد سبح الجودي والجمد

مُسخر كل ماتحت السماء له لاينبغي أن يناوي ملكه أحد

لاشيء مما ترى تبقى بشاشته يبقى الإلٰه ويودى المال والولد

لم تغن عن هرمز يوماً خزائنه والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا

ولا سليمان إذ دان الشعوب له والجن والانس تجرى بينها البرد

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ١٥ — ٢١

قال طرفة بن العبد :

لها فخذان أكمل النحض فيهما كأنهما بابا منيف ممرد

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٣

— ر —

قال أمية :

وأبرزوا بصعيد مستو جرز وأنزل العرش والميزان والزبر

يقول خزانها ماكان عندكم ألم يكن جاءكم من ربكم نذر

قالوا : بلى فتبعنا فتية بطروا ... وغرنا طول هذا العيش والعمر

ج ١ ، ص ٣٤ : ١ — ٣

قال «تأبط شراً» :

ويومك يوم العيكتين وعطفة ... عطفت وقد مسّ القلوب الحناجر

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٨

وقال الشاعر : الوليد بن يزيد :

ودل الغواني ، وعزف القيان ... بصبح يمان ، قبيل السحرْ
فأما الصباح ، فهمي القداح ... وخيل شواح ، جياد خضرْ
ونصف النهار ، عراك الجواري ... وحل الإزار إذا نبهرْ
وأما العشى ، فأمر جلي ... وقتل الكمى ، بغضب ذكر

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ١ — ٤

قال أمية :

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا ... يوم التغابن إذ لاينفع الحذر
مستوسقين مع الداعي كأنهم ... رجل الجراد زفته الريح منتشر

ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٨ ، ٢٩

قال سلم بن عمر يمدح الخليفة العباسي موسى الهادي :

موسى المطر ، غيث بكر ... ثم انهمر ، ألوى المرر
كم اعتسر ، ثم ابتسر ... وكم قدر ، ثم غفر
عدل السير ، باقي الأثر ... خير وشر ، نفع وضر
خير البشر ، فرع مضر ... بدر بدر ، والمفتخر
لمن غبر

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٨ — ١٢

قال عنترة :

ورجعت عنهم لم يكن قصدي سوى ذكى يدوم إلى أوان المحشَر

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٩

قال امرؤ القيس :

دنت الساعة وانشق القمر عن غزال صاد قلبي ونفر
أحور قد حرت في أوصافه ناعس الطرف بعينيه حور
بسهام من لحاظ فاتك تركتني كهشيم المحتظر

ج ١ ، ص ٣٤ : ١٣ ـــ ١٥

قال حميد بن ثور الهلالي :

قصائد تستحلي الرواة نشيدها ويلهو بها من لاعب الحي زام[illegible]

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٥

وبلدةٍ قطعتها بضامرِ
وليلةٍ سهرتها لزائرِ
وقينةٍ وصلتها بطاهرِ

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٨ ـــ ١٠

أشرقت أنوار أحمد واختفت منها البدور
يامحمد يامجد أنت نور فوق نور

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٣ ـــ ١٤

أحب الغناء وشرب الطلاء وأنس النساء ورب السورْ

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٢٨

ـــ ص ـــ

قال عبيد بن الأبرص :

فإن خَفَّتْ لجوع بطني رجلي فدقَّ الله رجلي بالمُعاص

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٠

— ع —

طَلَعَ البَدرُ علينا   من ثَنِيّاتِ الوداعِ
وجَبَ الشكرُ علينا   مادعا لله داعِ
أيها المبعوث فينا   جئت بالأمرِ المطاعِ

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٠ — ١٢

قال سويد بن أبي كاهل اليشكري :

كتب الرحمن والحمد لله   سعة الأخلاق فينا والضَّلع

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢٤

قال لبيد بن ربيعة :

والفيل يوم عرفات كعكعا
إذ أزمع العجم به ماأزمعا
نادى مناد ربّه فأسمعا
فذب عن بلاده وورّعا
وحابس الحاسر والمقنعا
وأفلت الحبس بخزي موجعاً
تُمجّ أخراهم دماء دُفَّعا

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٢٢ — ٢٨

— ف —

مرابعُ من هند خلت ومصايفُ
يصيح بمغناها صدًى وعوازفُ
وغيرها هوجُ الرياح العوازفُ
وكل مسف ثم آخر رادف

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٨ — ٢١

ـ ق ـ

قال سلامة بن جندل السعدي :

عجلتم علينا عجلتينا عليكم ... وما يشأ الرحمنُ يعقد ويُطلق

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١١

قال قيس بن الحدادية :

لاتعذليني سلمى اليوم وانتظري ... أن يجمع الله شملا طالما افترقا

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٤ .

ـ ل ـ

قال عبيد بن الأبرص :

بارك في مائها الإله فما ... يَبُضُّ مِنهُ كأنّه عسلُ

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٧

توهمتُ من هندٍ معالمَ اطلالِ ... عفاهُنّ طولُ الدّهر في الزمن الخالي

وكل مسفّ ثم آخر رادفُ ... بأسحَمَ من نوءِ السِّماكين هَطّالِ

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٦ ـ ١٧ ، ٢١ ـ ٢٢

ـ م ـ

شعر منسوب لعنترة :

إلى خيل مسومة عليها ... حماة الروع في رهج القتام

عليها كل جبار عنيد ... إلى شرب الدماء تراه ظامي

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٢١ ـ ٢٢

قال عنترة :

إلى خيل مسومة عليها ... حماة الروع في رهج الظلام

بأيديهم مهندة وسمر ... كأن ظباتها شُعلُ الضرام

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٢٤ ، ٢٦

قال عنترة :

عجوز من بني حام بن نوح ... كأن جبينها حجر المقام

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٣

قال الشاعر ديك الجن :

قُولي لطيفك ينثني ... عن مضجعي عند المنامْ
عند الرقاد ، عند الهجوع ... عند الهجود عند الوسنْ
فعسى أنام وتنطفي ... نار تأجج في العظامْ
في الفؤاد في الضلوع ... في الكبود ، في البدنْ
جسد تقلّبه الأكف ... على فراش من سِقامْ
من قتادْ ، من دموعْ ... من وقودْ من حزن
أما أنا فكما علمتِ ... فهل لوصلك من دوامْ
من معادْ ، من رجوعْ ... من وجودْ ، من ثمن

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١٣ — ٢٠

قال عنترة :

كلما ذقت بارداً من لَماهَا ... خِلته في فمي كنار الجَحيم

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٧

قال كشاجم شاعر الرملة :

رأيت على زاد المسافر عندنا ... من الناظرين العارفين زحاماً
فأيقنت أن لو كان حياً لوقته ... يحنا لما سمى (التمام) تماماً

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٣ — ٤

— ن —

قال عبد الرحمن بن الحكم :

حَلَفتُ بربِّ مكة والمصلى ... وبالتوراة أحلفُ والقران

لأنت زيـــادة فـــي آل حـــرب أحب إلـى مـن وسطى بنانـــي

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٨ ــ ١٩

قال عبيد بن الأبرص :

الله يعلـــم ماجهـــلت بعقبهـــم وتذكـــري مافـــات رأي أوان

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٤

قال أبو نواس :

سلاف دَنّ كشمسٍ دَجْـــــن كدمـــع جفْـــن كخمْـــر عـــدن
طبيـــخ شمس ، كلـــون ورس ربـيبُ فُـــرس ، حليـــفُ سجـــن
رأيت علجـــا ، بباظرنجـــا لهـــا توجـــى ، فلـــم يُثـــنّ
حتـــى تبـــدت ، وقـــد تصدت لنـــا ومـــلت حُلـــول دَنّ
فـــاحت بريـــح ، كريـــح شيـــح يـــوم صبـــوح ، وغيـــم دجـــن
يسقـــيك ساق ، علـــى اشتيـــاق إلـــى تـــلاق ، بمـــاء مـــزن
يديـــر طرفـــاً ، يعيـــر حتفـــاً إذا تكفَّـــا ، مـــن التثنِّـــي
علـــى غنـــاء وصوت نائـــي دواء داء ، مـــن التجنِّـــي

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٢٣ ــ ٣٠

قال الشاعر ديك الجن :

عنـــد الرقـــاد عنـــد الهجـــوع عنـــد الهجـــود عنـــد الـــوسن
فـــي الفـــؤاد فـــي الضلـــوع فـــي الكبـــود فـــي البـــدن
مـــن قتـــاد مـــن دمـــوع مـــن وقـــود مـــن حـــزن
مـــن معـــاد مـــن رجـــوع مـــن وجـــود مـــن ثمـــن

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠

قال النابغة الذبياني :

فألفـــيت الأمانـــة لـــم تخنهـــا كـــذلك كـــان نـــوح لايخـــون

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٦

قال أبو نواس يصف الخمر :

يديـــر طرفـــاً يعيـــر حتفـــاً إذا تكفـــا مـــن التثنّـــي
علـــى غنـــاء وصوت نائـــي دواء داءِ مـــن التجنّـــي

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٢٩ — ٣٠

قال النابغة الذبياني :

أَلِكنـــى ياعييـــن إلـــيك قـــولا ستهديـــه الـــرواة إلـــيك عنـــي

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٣

قال عبيد بن الأبرص :

إن الـذي يقبض الدنيا ويبسطهـــا إن كان أغناك عني سوف يغنيني

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٧

— هـ —

قال عنترة :

ياقبلـــة الـــقصّاد ياتـــاج العـــلا يابـدر هـذا الـعصر فـي كيوانـه

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٢٥

قالت الخنساء :

وقـواد خيـل نحـو أخرى كأنهـــا سعـــال وعقبـــان عليهـــا زبانيـــة

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٢٨

قال حسان بن ثابت :

زبانيـــــة حـــــول أبياتهـــــم وخور لدى الحـرب فـي المعمعـة

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٣

قال حاتم الطائي :

فلمـــا رآنـــي كبـــر الله وحـــده　　وبشر قلبـا كـان جمـاً بلابلـــه

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٨

قال الحصين بن الحمام :

فلـم يـق مـن ذاك إلا التقـى　　ونـــفس تعالـــج آجالهـــا
أمـــور مـــن الله فـــوق السمـــا　　مقاديـــــر تنـــزل إنزالهـــــا
أعــــوذ بربــــي مــــن المخزيـــا　　ت يـوم تـرى النـفس أعمالهـــا

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٠ ــ ١٢

وقال :

وخـــف الموازيـــن بالكافريـــن　　وزلـــــزلت الأرض زلزالهــــا
ونـــادى منـــاد بأهـــل القبـــو　　ر فهبـــوا لتبـــرز أثقالهــــا
وسعـــرت النـــار فيهـــا العـــذاب　　وكـــــان السلاسل أغلالهـــــا

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٨ ــ ٢٠

إذا لـم تحـظ فـي أرض فدعهـا　　وحث اليعمـلات علـى وجاهـا
ولا يغـررك حـظ أخيـك فيهـا　　إذا صغـرت يمينـك عـن جداهـا
ونفسك فُزْ بها إن خفت ضيمـاً　　وخـل الـدار يحـزن مـن بكاهـا
فـــإنك واجــــد أرضاً بــــأرض　　ولست بواجـــد نـــفساً سواهـــا

ج ١ ، ص ٤١٢ : ٣ ــ ٦

قال مهلهل :

نعى النعاة كليباً لـي فقـلت لهـم　　مالت بنا الأرض أم دامت رواسيها

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٩

مـــامضى فـــات والمؤمَّـــل غـــيب　　ولك الساعـــة التـــي أنت فيهـــا

ج ١ ، ص ٤٢ : ٩

قال أحد الشعراء الجاهليين :

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها   ألا قضب الرحمن ربي يمينها

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٩

ـ ي ـ

قال قيس بن الحدادية :

شكوتُ إلى الرحمن بُعد مزارها   وما حمَّلتني وانقطاع رجائيا

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢١

رابعاً : فهرس الاعـلام*

* حذف من هذا الفهرس لفظ (محمد ﷺ) لأنه تكاد لاتخلو صفحة من صفحات الكتاب من اسمه الكريم .

— ت —

ـ ط ـ

— هـ —

خامسا : فهرس الموضوعات

— أ —

الآيـات

الآيات الابليسية

آيات القرآن

الآيات المدنية

الآيات المكية

الأحاديث الأولى

الأحاديث الحقوقية

أحاديث رسول الله

الأحاديث الصحيحة

الأحاديث المتداولة

الأحاديث الفقهية

الأحاديث المروية

الأحاديث الموضوعة

الأحاديث الموقوفة

الأحاديث النبوية

الأخلاق الاسلامية

الأخلاق العربية

إخوان الصفا

الأدب

الأدب الاسلامي

الأدب الانجليزي

الأدب الأندلسي

الأدب الجاهلي

الأدب الجغرافي

الأدب الجغرافي التركي

الأدب الجغرافي العربي

الأدب الجغرافي الفارسي

الأدب الشعبي

الأدب العبري

الاستبداد

الاستشراق

الاستشراق الأندلسي

الاستشراق الأوروبي

الاستشراق الروسي

ج ١ ، ص ٣٤: ١٧ ، ٩
ج ١ ، ص ٣٥: ٢٧
ج ١ ، ص ٣٦: ٨ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٤
ج ١ ، ص ٣٧: ٢٨
ج ١ ، ص ٣٨: ٥
ج ١ ، ص ٤٢: ١٥
ج ١ ، ص ٤٣: ٢٤
ج ١ ، ص ٥٤: ٢ ، ٢٥
ج ١ ، ص ٦٤: ١٤
ج ١ ، ص ٦٨: ١٤
ج ١ ، ص ٧٠: ١٧ ، ٢١
ج ١ ، ص ٧١: ٩
ج ١ ، ص ٧٨: ٢ ، ٥ ، ١٩
ج ١ ، ص ٧٩: ٢ ، ١٣ ، ١٤
ج ١ ، ص ٨٠: ٢٥
ج ١ ، ص ٨١: ٣
ج ١ ، ص ٨٢: ٢٥
ج ١ ، ص ١١٦: ٣
ج ١ ، ص ١٢٠: ١٧ ، ٢٦
ج ١ ، ص ١٢١: ١٩ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٢٢: ١
ج ١ ، ص ١٢٧: ١ ، ١٤ ، ٢٠ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٢٨: ١٧ ، ٢٧ ، ٣٠
ج ١ ، ص ١٢٩: ٣ ، ٦ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥
ج ١ ، ص ١٣١: ٢
ج ١ ، ص ١٣٤: ٢٠ ، ٢٢
ج ١ ، ص ١٣٥: ٥ ، ١٢ ، ٢٠ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٣٦: ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧
ج ١ ، ص ١٣٧: ١ ، ٥ ، ٦ ، ١٥
ج ١ ، ص ١٣٨: ١٦ ، ١٧
ج ١ ، ص ١٤٠: ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٤١: ٢ ، ١٥
ج ١ ، ص ١٤٣: ١٥
ج ١ ، ص ١٥٢: ٣ ، ٧ ، ١١
ج ١ ، ص ١٥٤: ١٢ ، ٢٠ ، ٢٧
ج ١ ، ص ١٥٥: ٨ ، ١٠
ج ١ ، ص ١٥٦: ٥ ، ١٦
ج ١ ، ص ١٥٨: ١٤
ج ١ ، ص ١٧٤: ٣ ، ١٠ ، ١٥ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٨٠: ٢٦
ج ١ ، ص ١٨٣: ٦
ج ١ ، ص ١٨٤: ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٠
ج ١ ، ص ١٨٦: ٤ ، ٥ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٢٩
ج ١ ، ص ١٨٨: ٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩
ج ١ ، ص ١٨٩: ٤ ، ١٥ ، ١٦
ج ١ ، ص ١٩٠: ٢٠ ، ٢٢
ج ١ ، ص ١٩٣: ٢١

ـ ت ـ

— ج —

الخلافة الاسلامية

الخلافة الأموية

الخلافة الأندلسية

الخلافة الراشدة

الخلافة العباسية

الخلافة العثمانية

الخلفـاء

الخلفـاء الأوائـل

الخلفـاء الراشدين

الدراسات الاستشراقية المعاصرة

الدراسات الاسلامية

الدراسات الأنثروبولوجية

الدراسات الأندلسية

القرن العشرين

القرن الأول الهجري

القرن الثاني الهجري

قريش

القصاص

— ل —

اللغة العلمية

اللغة الفارسية

اللغة الفرنسية

اللغة الفرنسية القديمة

لغة القرآن

اللغة اللاتينية

المسيحيين

المشركين

المصاحف

— ن —

الوثنيين

الوجودية

الوحي

*

سادساً : فهرس الأماكــن

ـ أ ـ

— ح —

ـ ك ـ

المراغة

مراكش

مرو

المشرق

مصر

الملايو

المملكة العربية السعودية

مناة

سابعاً : فهرس الكتب

ـ أ ـ

— ق —

— م —

— ه —

— و —

قدم البحوث التي ضمها هذا المجلد
(حسب الترتيب الأبجدي للأسماء)

١ ــ الدكتور التهامي نقرة — أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ــ الجامعة التونسية ــ نهج علي طراد ــ تونس .

٢ ــ الدكتور جعفر شيخ ادريس — المعهد العالي للدعوة الإسلامية ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الرياض .

٣ ــ الأستاذ صلاح الدين هاشم — أستاذ الجغرافيا ــ جامعة كولومبيا .

٤ ــ الدكتور عبد العزيز الدولاتلي — باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس ــ باطحاء الجنرال ــ تونس .

٥ ــ الدكتور عبد الوهاب بوحديبة — مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ــ ٢٣ نهج اسبانيا ــ تونس .

٦ ــ الدكتور عماد الدين خليل — المعهد الحضاري ــ الموصل ــ العراق .

٧ ــ الدكتور محمد أنس الزرقاء — مركز الاقتصاد الإسلامي ــ كلية الاقتصاد والإدارة ــ جامعة الملك عبد العزيز ــ جدة .

٨ ــ الدكتور محمد سليم العوّا — مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .

٩ ــ الدكتور محمد السويسي — أستاذ تاريخ العلوم ــ الجامعة التونسية ــ شارع (٩) افريل ــ تونس .

١٠ ــ الدكتور محمد طه بدوي — أستاذ العلوم السياسية ــ كلية التجارة ــ جامعة الإسكندرية .

١١ ــ الدكتور محمد عابد الجابري	أستاذ الفلسفة ــ جامعة محمد الخامس ــ (١) زنقة امفال ــ بولو ــ الدار البيضاء ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .
١٢ ــ الدكتور محمد بن عبود	باحث بمركز البحث العلمي (٤٤٧) اكدال ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .
١٣ ــ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي	أستاذ الحديث النبوي بجامعة الملك سعود ــ الرياض .
١٤ ــ الدكتور محمد مصطفى هدارة	عميد كلية الآداب ــ جامعة طنطا ــ وأستاذ الأدب العربي ــ جامعة الإسكندرية .
١٥ ــ الدكتور مصطفى الشكعة	عميد الدراسات العليا والبحث العلمي ــ جامعة الإمارات العربية المتحدة .

أعد نصوصه للنشر :

من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	من مكتب التربية العربي لدول الخليج
* دكتور صالح خرفي	* دكتور علي بن محمد التويجري
* دكتور محمد صالح الجابري	* دكتور محمد سليم العوّا



مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس



ثمن النسخة : 6،5 دولارات او ما يعادلها.

مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – تونس